MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION
DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE
DES FACULTES S. I. SAINT-ALBERT DE LOUVAIN

82e ANNEE

TOME LXXXII

1950

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma California

ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Facultés S. J. S. - Albert de Louvain
23, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

37934

v.72
1950

N° 1 1950 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

ERÔS OU AGAPÈ

COMMENT CENTRER LA CONSCIENCE CHRETIENNE ?

Toute activité humaine, toute vie morale est un prolongement révélateur, une « médiation », de notre tendance foncière.

Si notre tendance foncière, au lieu d'être un amour, était purement une « force » à épanouir dans la domination, ou une aveugle énergie créatrice canalisée par des lois rigides, la table des valeurs morales serait renversée et l'on canoniserait le surhomme ou le juridisme d'un âge de fer.

Nous nous proposons dans cet article de montrer que notre tendance foncière est un amour, qu'elle est, sur le plan chrétien où nous sommes, l'amour-charité (1).

Notre être est une tendance. Comme celui de toute la création matérielle, il est à la recherche d'un autre que lui, en découvrant des vestiges en chaque chose qu'il rencontre et ne pouvant s'arrêter à ces biens partiels que pour ce reflet de la fin dernière poursuivie à travers eux. Spectacle prestigieux que tous ces êtres, en marche ordonnée vers une même fin (2), poussés par un appétit du bien divin, un besoin de « s'assimiler à Dieu », de le devenir à leur mesure (3), d'imiter sa bonté ontologique (4). Où courent donc tous ces êtres ? A leur béatitude, l'« obtention de la fin dernière » (5). Seuls, il est vrai, comme êtres spirituels, capables de penser le bien parfait et d'aspirer par conséquent à un bien sans limite, nous pouvons tendre à *notre* béatitude, au contact réel de ce bien divin, qui se fera, dit S. Thomas,

(1) Cet article fait partie d'un volume à paraître au Museum Lessianum (Edition Universelle, Bruxelles) : *Théologie Morale et Charité.* Ce volume présentera, en partant de la formule de saint Thomas « Caritas forma omnium virtutum », un essai de méthodologie théorique et pratique d'une théologie morale soumise au primat de la charité.

(2) *Contra Gentes,* III, 17.

(3) *Ibid.,* 19.

(4) *Ibid.,* 20.

(5) *I° II°°,* q. 3, a. 4.

par l'intelligence (6) et la contemplation (7), mais qui se prépare et se cherche par toutes les puissances d'appétit et de désir (8). Les êtres non spirituels, eux, atteignent le sommet de leur montée quand ils ont acquis la perfection de leur forme. Ils n'arrivent pas d'eux-mêmes au contact du terme dernier, ayant besoin de nous pour trouver leur sens.

L'homme et, en lui, l'Univers sont ainsi une « *faim de Dieu* ». *Assurément mon être est tendance.*

Mais comment reconnaître un amour apparenté à la charité sous le visage aussi intéressé de l'appétit ?

Qu'est-ce que l'amour ? Tout au long des âges, la question a toujours provoqué une double réponse. L'amour, est-ce « *l'érôs* », comme disait Platon, l'aspiration vers le bonheur et le bien à posséder, la finalité de notre être ? A l'opposé, l'Evangile autant que S. Paul rappellent que l'amour est « *Agapé* », la diffusion spontanée et gratuite d'une générosité que n'a pas attirée l'amabilité de son objet puisqu'elle crée elle-même cette amabilité. Dieu aime parce qu'il est amour et pour rien d'autre. M. A. Nygren a développé cette thèse et l'a interprétée d'un point de vue protestant luthérien, dans son livre : *Eros et Agapé* (9).

Opposition encore plus profonde entre les deux amours qui se sont fait deux cités : « terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui » (10).

Le moyen âge s'est divisé entre les partisans de l'amour physique et ceux de l'amour extatique (11), et, au grand siècle, Bossuet a combattu les excès de l'amour pur.

Cette ambiguïté séculaire, chacun la retrouve au fond de son expérience quotidienne. Il suffit d'ausculter sa conscience pour discerner en nous deux voix, tantôt alternées, tantôt enchevêtrées, prononçant des déclarations contradictoires sur l'amour. Nous sommes sincères quand notre meilleur moi se renonce dans un élan de *générosité* oubliant ses intérêts, pour se donner aux autres et à Dieu ; et il est bien nôtre aussi le *désir* de nous approprier cette louange ou ce livre ou cette place, et d'en tirer les joies du propriétaire. La vie apparaît dans cette tension et dans la victoire d'un moi sur l'autre. Si nous sortons de notre expérience intérieure, nous voyons s'opposer, non

(6) *Contra Gentes*, III, 25.
(7) *Contra Gentes*, III, 37.
(8) *I^a II^ae*, q. 2, a. 7.
(9) Anders Nygren, *Erôs et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction P. Jundt, Paris, Aubier, 1944. Cfr compte rendu dans la *Nouv. Rev. Th.*, 1946, p. 347.
(10) S. Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 28.
(11) Cfr P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Paris, Vrin, 1933.

plus nos deux « moi », mais les hommes aux hommes, les saints aux égoïstes.

Vraiment il n'y a pas moyen d'oublier que notre être est constitué entre deux pôles qui le tendent et le tirent, et que nous avons à donner un sens à notre vie par l'option.

Précisons donc la vraie signification de l'amour puisqu'elle s'est jusqu'ici révélée ambiguë. En découvrant sa portée, nous trouvons le sens de tous nos actes. Nous partirons de la définition de *S. Thomas* où se condense une longue pensée collective et, après avoir entendu *ses opposants,* nous nous demanderons si les deux positions traditionnelles ne peuvent se comprendre comme *deux aspects complémentaires* et indispensables de l'amour humain, participation défectueuse de l'« Amour ».

I. *S. Thomas : La théorie de la finalité physique de l'amour.*

On a ainsi résumé la doctrine thomiste du dynamisme moral : « L'action raisonnable devra... demander son fondement et sa règle aux principes de la causalité universelle qui régissent l'ensemble des activités dans l'univers. Ainsi la rationalité de l'ordre moral devra se ramener intégralement à la finalité universelle de l'univers aristotélicien. C'est dans cette finalité que se trouvera le fondement métaphysique de la finalité morale, c'est par elle que s'expliquera la structure de la volonté, et c'est par elle, enfin, qu'on déterminera la hiérarchie des fins qui constituent l'objet de la volonté morale... L'enchaînement des causes finales se traduira intégralement dans le domaine psychologique qui est celui de l'appétit rationnel. L'homme recherchera, dans toutes les fins de son action, nécessairement, le bonheur : parce que sa volonté subit, comme les autres causes secondes et en vertu des mêmes principes métaphysiques, l'action de la cause finale dernière. Le passage à l'acte, la production de leur effet propre s'identifie, pour les causes finales, avec l'appétit ou le désir, par lequel elles se portent vers les objets qui constituent leurs fins prochaines et secondaires. Ce sera le déterminisme psychologique de l'inclination au bonheur, en vertu duquel la Béatitude sera recherchée implicitement et nécessairement dans toutes les fins particulières... Dans cette psychologie, la notion du bien, qui est l'objet propre de la volonté, s'expliquera donc entièrement en raison de la finalité métaphysique dont elle est fonction, et qui est celle de la fin dernière subjective de l'homme. Ainsi le sens premier du bien moral sera d'orienter l'individu à son véritable bonheur. C'est sur ce sens fondamental que se greffera celui des spécifications morales ultérieures du bien, aux relations de justice ou de charité, par l'objet matériel des actes. Le sens de ces valeurs ne pourra donc qu'être complémentaire par rapport à ce sens premier. Et c'est pour cette raison, que *la volonté morale première et fondamentale sera une volonté de « con-*

cupiscence », que les autres volontés morales de justice ou de bienveillance pourront spécifier, mais dont elles ne pourront pas changer la nature intéressée. On tient ici le principe de la *subordination métaphysique de l'amour de bienveillance à l'amour de concupiscence*, à laquelle revient une signification si profonde dans l'ensemble de la doctrine de S. Thomas » (12).

Ces lignes contiennent une double affirmation, presque un double reproche relatif à l'amour. D'abord que cet amour est l'expression d'une *finalité métaphysique*, et ensuite que, par le fait même, tout amour est, au fond, réductible à une *concupiscence*. Si la première partie n'a rien d'inquiétant, à condition de comprendre cette finalité assez largement pour sauvegarder la liberté propre à l'être spirituel, la seconde articulerait une accusation lourde de conséquences pour le sens même de la vie morale et surtout de la charité.

Examinons-les donc séparément.

1) *Amour et finalité.*

Dans la Somme, S. Thomas semble prendre pour point de départ de sa description de l'amour l'amour humain, et même l'aspect de cet amour humain le plus extérieur et sensible : la première étude formelle qu'il y consacre dans la *Prima Secundae* — dans sa morale donc — répond à cette question du traité des passions : « Utrum amor sit in concupiscibili ? »

Et nous savons ainsi que l'amour est une passion du concupiscible (13) mais si fondamentale qu'en le comprenant en un sens assez large pour l'appliquer à la volonté (14) et même à Dieu, l'on pourra dire de lui : « amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc *omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem* » (15).

a) *Amour physique* : qu'il soit proprement une passion consciente, mais sans liberté, de l'appétit sensible; ou une inclination naturelle de l'appétit intellectuel et libre qui est la volonté; ou du pur appétit naturel inconscient et nécessité par son objet dans l'être privé de raison et de conscience, l'amour peut se dire en général : « le principe d'un mouvement qui tend vers la fin aimée », principe qui n'est autre que la *connaturalité* de celui en qui se trouve l'appétit avec sa fin, ou l'adaptation harmonieuse de la faculté à son bien où elle se complaît (16). Définition la plus générale, qui peut s'entendre, serva-

(12) J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot. Etudes de théologie médiévale*, Paris, Vrin, 1939, p. 111-112.
(13) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 1 et 2.
(14) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 2.
(15) *I*ª, q. 20, a. 1.
(16) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 1; cfr *I*ª, q. 60, a. 1.

tis servandis, de l'amour divin ([17]), angélique ([18]), humain ([19]) ou cosmique ([20]). Parce qu'elle ramène l'amour à une finalité naturelle de tous les êtres, on peut parler d'une « théorie physique » de l'amour.

b) *Amour personnel.* L'amour personnel ou moral apparaît donc comme « une espèce » d'amour : à savoir la connaturalité ou la « coaptatio naturalis secundum voluntatem » ou selon un appétit tout imprégné de raison, un « velle ». On a reproché au thomisme de reléguer ainsi la liberté de cet amour au rang d'une fonction accidentelle et passagère, puisqu'aussi bien cette liberté s'évanouira dès que notre volonté sera dans la vision béatifique, en présence de son objet saturant et nécessitant. L'amour, même spirituel, serait de cette façon ramené au déterminisme universel de tous les appétits naturels ([21]). Devant un bien, son premier mouvement est nécessaire; s'il peut cependant choisir librement, c'est par l'intervention de l'intelligence qui présente ce bien comme limité et donc comme un bien mêlé d'imperfection. Mais comprendre l'amour de cette façon, n'est-ce point, comme l'a dit Scot, faire de l'homme une « bonne brute » ([22]), mue par un déterminisme animal ? La raison est déterminée par son objet; la volonté par la raison et nous voilà à la chaîne ([23]).

Tout cela serait vrai si S. Thomas ne reconnaissait à l'être libre, et plus précisément à l'acte libre, une *finalité propre,* irréductible à une nécessité physique. Surtout après l'interprétation du P. Sertillanges ([24]), il est clair que, pour S. Thomas, la liberté consiste dans cette auto-détermination de la volonté. Si la raison peut faire valoir devant la volonté que tel bien ne doit pas être nécessairement choisi, vu qu'il est limité, et si la volonté accepte ce jugement, c'est que la volonté a spontanément et librement voulu admettre cette raison, et même qu'elle s'est elle-même donné ce motif pour justifier sa libre décision. Les motifs ne déterminent pas la volonté, car, après leur présentation il reste toujours vrai que la volonté décrète de donner plus de poids à l'un plutôt qu'à l'autre, et c'est cette libre détermination ultime de la volonté qui clôt la délibération : « Voluntas movet se consilio ». Raison et volonté ont donc une causalité réciproque, ou mieux sont une seule chose, en cette racine profonde de notre agir où jaillit la source de la liberté. « La raison ne détermine le choix qu'à la condition d'être déterminée, elle-même, à déterminer ce choix. Il y a ici un échange de déterminations sous divers rapports. Le sujet unique le permet; la nature profonde de l'esprit l'exige. Ani-

(17) *I*a, q. 20, a. 1.
(18) *I*a, q. 60, a. 1.
(19) *I*a *II*ae, q. 26, a. 1.
(20) *I*a, q. 60, a. 1 et ad 2.
(21) Cfr J. Rohmer, *op. cit.,* p. 282.
(22) *Quodlib.,* 21, n° 14.
(23) Cfr *ibid.*
(24) A. D. Sertillanges, O.P., *Le libre arbitre chez saint Thomas et Henri Bergson,* dans *Vie intellectuelle,* 1937, XLIX, p. 252-267.

mée à la fois de clairvoyance et d'un dynamisme essentiel, l'âme humaine peut se diriger et agir. La lumière qui est en nous, quand elle devient nous en se rattachant aux racines du vouloir, peut être motrice, et notre dynamisme volontaire, en devenant raison réfléchie, devient apte à nous diriger. L'exercice de ce double pouvoir, qui n'en fait qu'un, c'est proprement le libre arbitre » ([25]). Telle est la liberté d'ici-bas. Elle se greffe sur une finalité sans doute, mais une finalité authentiquement morale.

La nécessité de la vision béatifique elle-même ne supprimera pas la liberté en un sens profond très réel; elle l'amène, au contraire, à sa perfection, en la rendant le plus proche de la pure liberté divine qui, dans les opérations intra-trinitaires, est pourtant pure nécessité. L'acte où la volonté adhérera à son bien total sera l'acte le plus spontanément ratifié et la plus libre adhésion qui soit possible à un esprit, parce que la volonté n'y sera nécessitée que selon sa nature qui est d'être libre ([26]). Il faut pourtant remarquer que la liberté des bienheureux et celle d'ici-bas ne sont pas une notion univoque mais analogue. Au ciel il s'agira d'une « libertas a servitute » c'est-à-dire de l'excellence d'une activité, consciente de se porter *sur le vrai* bien de celui qui l'exerce, et *parce que* c'est son vrai bien; rien de plus libre que cet amour. Ici-bas il est question en outre d'une « libertas a necessitate », qui ne se retrouve plus dans la vision; mais en quoi cela diminuerait-il la véritable spontanéité de notre activité ?

Pour reprendre une distinction de S. Thomas, on pourrait voir dans la liberté des élus une « libertas voluntatis » (volonté de la fin) et non un « liberum arbitrium » (voluntas electiva mediorum) ([27]).

Nous pouvons donc tenir que l'amour spirituel des thomistes est sans doute intégré dans une finalité métaphysique, mais jouit de sa *finalité propre d'être libre,* d'une finalité que l'on peut appeler *morale.*

Il est un « *velle* », disions-nous; selon Aristote il se définit : « Velle alicui bonum » ([28]). C'est là, en même temps, la définition formelle de la bienveillance ([29]). Mais ici surgit une petite ambiguïté, qui ouvre une voie à réflexions ultérieures; car voici qu'au moment de définir l'amour, au sens d'acte de charité, la bienveillance ne suffit plus pour en rendre compte. « Cet acte de volonté (à savoir la bienveillance) diffère de l'amour actuel, tant celui qui est dans l'appétit sensible que dans l'appétit intellectuel ou volonté » ([30]). S'il s'agit

(25) A. D. Sertillanges, O.P., *art. cit.*, p. 264-265.
(26) *I*, q. 83, a. 1, ad 3.
(27) *I*ª *II*ªᵉ, q. 10, a. 2; *I*, q. 83, a. 1, ad 6; cfr G. Gemmel, *Zu einer neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Freiheit,* dans *Scholastik,* 1937, XII, p. 547-551; H. Woroniecki, O.P., *Pour une bonne définition de la liberté humaine,* dans *Angelicum,* 1937, XIV, p. 146-153.
(28) Cfr *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.
(29) *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2, obj. 1.
(30) *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2.

de cette dernière, l'amour « importat..., quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; inquantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum, sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor, addit *unionem affectus* » ([31]). Sans doute, dans le contexte de la question, il s'agit de la charité théologale. Mais la précision ajoutée en cet article convient aussi bien, dans sa généralité, à tout amour personnel.

Nous y voyons que saint Thomas distingue, dans l'activité de la volonté, deux degrés de profondeur : un exercice déterminé et explicite de bienveillance; et, plus profondément, une tendance affective d'union, un mouvement affectif vers un être qui nous est uni. « Affective » s'entend évidemment ici d'un affectus spirituel et non sensible, puisqu'il s'agit d'amour de charité. Que faut-il entendre par cet affectus ? Une activité de la volonté sans doute, puisqu'il fait partie d'un « amor qui est in appetitu intellectivo »; mais il est « présupposé » à l'activité *explicite* de la volonté de bienveillance et mêlé de passivité « sic movetur in ipsum ». Ne peut-on pas voir, en lui, cette « racine du vouloir » dont parlait tantôt le P. Sertillanges ? Du moins cette remarque de saint Thomas montre-t-elle que, pour lui, l'amour est trop riche pour se laisser enfermer dans le concept simple de « velle » explicite. L'amour est une activité affective de la volonté tendant à l'union de complaisance ([32]), et l'acte de bienveillance en est la manifestation dans l'ordre de la conscience claire et de l'activité proprement morale ([33]).

2) *Bienveillance et concupiscence.*

Nous sommes introduits à examiner la seconde remarque de J. Rohmer. La conception finaliste de l'amour implique-t-elle une réduction de tout amour à une « concupiscence » ? Ce « velle » explicite et cette tendance affective d'union sont-ils finalement un désir intéressé ?

A première vue, S. Thomas semble donner prise à l'objection : la béatitude que la volonté poursuit n'est-elle pas présentée comme une « possession » de la fin dernière ou de Dieu ([34]) ?

D'ailleurs, comment un amour désintéressé est-il possible si, constitutivement, chacun s'aime soi-même plus qu'un autre, pour la raison qu'on est substantiellement un avec soi-même, tandis qu'avec l'autre

(31) *Ibid.*
(32) Cfr *II^a II^{ae}*, q. 80, ad 2.
(33) *Ibid.*
(34) *I^a II^{ae}*, q. 3, a. 4.

on n'a qu'une unité de similitude de forme ([35]). Même par cette amitié suprême qu'est la charité, nous commençons par nous aimer avant les autres participations de Dieu : « il n'existe pas, à proprement parler, d'amitié envers soi-même, mais quelque chose de plus grand que l'amitié, parce que celle-ci implique une certaine union... or chacun a envers soi sa propre unité qui l'emporte sur l'union qu'il peut avoir avec un autre. De même donc que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour qu'on a pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié. En cela consiste notre amitié pour les autres que nous nous comportons envers eux comme envers nous-mêmes, car il est dit : « Amicabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum » ([36]).

Apparences égocentristes et décevantes où l'amour est conçu comme une identification à nous-même, une fusion qui se comprend bien entre des choses, mais si peu entre des personnes dont les profondeurs intimes sont irréductibles.

Mais ces apparences, en nous forçant à entrer plus profondément dans les vues de S. Thomas, vont nous faire découvrir, avec quelques lumineuses perspectives, *le sens* de l'amour thomiste. La vraie réponse est d'ordre métaphysique; nous la faisons précéder d'une brève analyse psychologique.

a. *Aspect psychologique.*

Et d'abord, si l'amour est un « appétit » de notre fin, pourquoi conclure immédiatement qu'il est intéressé ? La tendance appétitive est, de soi, une démarche qui nous fait sortir de nous-même, « appetere » c'est « aller vers » pour s'unir (ad-petere) ([37]).

---

(35) *I*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 3; *I*ª, q. 64, a. 2. — *Contra Gentes*, I, 91.

(36) *II*ª *II*ªᵉ, q. 25, a. 4. — « L'ami estime que tout ce qui concerne son ami le concerne, il se croit dans son ami comme identifié avec lui et réciproquement il agit envers lui comme si l'ami était identifié avec lui-même » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 2; cfr *ibid.*, a. 1; *II*ª *II*ªᵉ, q. 27, a. 2); « Ex hoc aliquid dicitur amari quod appetitus amantis se habet ad illud sicut ad suum bonum. Ipsa igitur habitudo vel coaptatio appetitus ad aliquid velut ad suum bonum amor vocatur... unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum » (*In divin. nom.*, c. 4, 1, 9). — « Unio pertinet ad amorem in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat sicut ad seipsum vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis sed unio est consequens amorem » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 2, ad 2).

(37) *I*ª *II*ªᵉ, q. 3, a. 4. — « Quod amatur, dit S. Thomas, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius : aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei, in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum » (*Contra Gentes*, IV, 19). La possession propre à la volonté consiste en ce que celle-ci est potentiellement disposée envers l'objet aimé. Ne doit-on pas dire que le mouvement de l'amour n'est donc pas de posséder mais d'être possédé par l'aimé, ce qui est aussi nécessaire à la béatitude que la possession active : « Dans l'activité immanente, c'est l'être qui est à la fois sujet et terme. De là, deux formes possibles selon que le principe est mis dans le sujet ou dans l'objet, selon que l'activité part de l'un ou de l'autre : ou bien c'est le sujet qui attire à lui

S. Thomas l'appelle une « extase » (38). « Tout amour (même celui de concupiscence) l'est un peu, dit-il, mais l'amour d'amitié l'est simpliciter » (39).

Dans son commentaire sur les Sentences, S. Thomas insiste sur la force unitive de l'amour, et non moins sur son caractère « extatique ».

« L'amour appartient à l'appétit, et l'appétit est une puissance passive... Or tout ce qui est passif est achevé quand il est informé par la forme active correspondante; et en cela se termine son mouvement et il s'y repose...; quand la puissance affective (affectus), ou l'appétit, est toute pénétrée de la forme du bien qui est son objet, elle s'y complaît et y adhère comme fixée en lui; et on dit alors qu'elle l'aime. Donc l'amour n'est rien d'autre qu'une certaine *transformation de l'affectus en la chose aimée.* Et parce que tout ce qui devient la forme d'un être devient un avec cet être, par l'amour celui qui aime forme un seul tout avec la chose aimée qui est devenue sa forme : c'est pourquoi le Philosophe dit (9 *Eth.* c. 4) que l'ami est un autre soi-même; et la Ire aux Corinthiens (VI, 17) : « Celui qui adhère à Dieu, est un seul esprit avec lui ». Or tout être agit selon l'exigence de sa forme, qui est principe d'agir et règle de son opération. Mais le bien-aimé est la fin, et la fin est le principe dans le domaine de l'action, comme les premiers principes dans la connaissance. Ainsi l'amant, dont la puissance affective est informée par le bien lui-même qui a valeur de fin, sinon toujours de fin dernière, est incliné par l'amour à agir selon l'exigence de l'aimé; et cette opération lui est souverainement délectable, comme convenant à sa forme.

« Comme celui qui aime a assumé ce qu'il aime tel un autre lui-même, il faut que l'amant revête la personne de l'aimé en tout ce qui regarde celui-ci... Ainsi donc Denys rend complètement compte de l'amour dans sa définition. Car en disant que l'amour est une puissance unitive et concrétive, il exprime l'union elle-même de celui qui aime à l'aimé, union qui est réalisée par la transformation de l'affectus de celui qui aime en l'aimé » (40).

Relevons quelques notations de cette analyse. L'amour y est dessiné sous la forme d'une union très intime et ontologique de celui qui aime avec l'objet aimé; une union analogue à celle de matière et de

---

l'objet et on a l'intelligence, ou bien c'est l'objet qui attire à lui le sujet et on a la volonté » (P. Scheuer, *Fragments de métaphysique inédits*, IV, p. 11).

(38) *Ia IIae*, q. 28, a. 3.

(39) *Ibid.*

(40) Saint Thomas relève l'inclination de l'amour lui-même à réaliser ce qui regarde l'aimé, que celui-ci soit supérieur, inférieur ou égal, quand il dit : « amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, coordinat autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, subiecta ad meliorum conversionem » (*III Sent.*, d. XXVII, q 1, a. 1).

forme. Qu'on y remarque le sens de ce mouvement : il transporte celui qui aime vers l'être aimé : « c'est une transformation de l'affectus en la chose aimée »; S. Thomas y revient dans une réponse à l'objection : « L'amour est appelé force unitive formellement parce qu'il est l'union elle-même ou le lien ou la transformation par laquelle *celui qui aime est transformé en ce qu'il aime* et en quelque façon se convertit en lui » (41).

Conversion en l'autre, qui suppose un abandon de soi : cela est plus explicite encore dans une autre réponse : « Dans l'amour, dit S. Thomas, il y a union de celui qui aime à ce qu'il aime, mais ici il y a une triple division. Car du fait que l'amour transforme celui qui aime en ce qu'il aime, il fait entrer celui qui aime à l'intérieur de ce qu'il aime et réciproquement; de façon qu'il n'y a rien dans la chose aimée qui ne soit uni à celui qui aime, comme la forme atteint au plus intime de ce qu'elle informe et réciproquement; c'est pourquoi celui qui aime pénètre en quelque sorte dans ce qu'il aime, et, selon cette propriété, l'amour est dit aigu... et semblablement l'objet aimé pénètre l'aimant en atteignant à son intérieur, et pour cela on dit que l'amour blesse... Mais parce que rien ne peut être transformé en autre chose sans quitter en quelque façon sa propre forme, parce qu'une même chose ne peut avoir qu'une forme, de là cette séparation, qui vient de la pénétration dans l'autre, est précédée par une autre séparation par laquelle celui qui aime *se sépare de soi-même* en tendant vers l'objet de son amour; et selon ceci, on dit que l'amour *extasie* et est brûlant, parce que ce qui est brûlant (fervet) bout en débordant et s'exhale en soupirs. Et parce que rien ne sort de soi-même avant d'avoir *délié* ce qui le retenait en lui-même, de même qu'une chose naturelle ne perd sa forme que lorsque les dispositions qui retenaient cette forme dans la matière sont défaites, il faut que cette délimitation qui retenait celui qui aime à l'intérieur seulement de lui-même, soit supprimée par lui, et pour cela on dit que l'amour liquéfie le cœur, parce que ce qui est liquide n'est pas contenu par ses propres limites » (42).

Passage de soi dans l'autre, pour revêtir la forme de l'autre, au prix de l'abandon de sa propre forme, « en quelque façon ». Voilà l'audacieuse conception thomiste de l'amour qui ne se réalise que dans l'amour chrétien, vraie actuation de nous par le Christ et par son amour, qui fait dire à S. Paul, de dépouiller le vieil homme, pour « revêtir le Christ », jusqu'à ce que « ce ne soit plus moi qui vive, mais le Christ qui vive en moi ».

Les expressions qui tantôt paraissaient égoïstes, où tout amour d'amitié était ramené à l'amour de soi et de sa propre unité, peuvent s'interpréter au contraire dans un sens de générosité :

(41) *Ibid.*, ad 2.
(42) *Ibid.*, ad 4.

« L'amour suppose toujours une complaisance de l'amant dans l'aimé. Or quand quelqu'un se plaît en quelque autre, il *se transporte en lui* (trahit se in illud) et se joint à lui autant qu'il peut, de façon que cet autre devienne sien, et c'est pourquoi l'amour a la propriété d'unir amant et aimé..., si, par impossible, on supposait qu'ils (le Père et le Fils) n'étaient pas un par essence, il faudrait pour leur joie parfaite que l'on comprenne en eux une union d'amour » (en tant qu'ils sont des personnes qui s'aiment) ([43]).

Ce n'est plus vers un excès égoïste qu'il y a maintenant danger d'incliner, mais vers une suppression du moi qui rendrait tout aussi impossible l'amour en fusionnant dans l'identité l'irréductible dualité de l'amant et de l'aimé. Mais S. Thomas ne fait que marquer cette tendance à l'union essentielle à l'amour, « autant qu'il peut », dit-il; rien ne nous pousse à croire qu'il dépasse en cela les limites.

Rappelons-nous ici la définition d'Aristote : « *velle alicui bonum* ». Quel est ce « bonum » ? Ce peut être n'importe quoi. Mais si c'était moi-même, ce bien que je veux à mon ami ? Rien n'empêche d'interpréter ainsi S. Thomas; tout nous y pousse au contraire dans le mouvement de sa pensée, telle que nous venons de la rappeler. L'une des formes de la définition de l'amour peut donc être : « *velle alteri seipsum* ».

Ce n'en est cependant point une définition complète. En premier lieu, parce qu'elle rapetisserait singulièrement l'amour. Celui-ci, en effet, se caractérise non seulement par les personnes auxquelles il s'intéresse, mais par les biens qu'il leur veut. Aimer une personne, c'est donc lui vouloir son bien complet, c'est-à-dire, rien moins que Dieu. Seul, l'amour que Dieu nous porte pourrait donc, de ce point de vue du moins, se définir par « velle alteri seipsum ». Tout amour créé qui se voudrait exclusif serait entaché d'orgueil, se croyant suffisant au bonheur de l'aimé et voulant à sa manière être son dieu. Tentation des amours humains. Aussi faut-il nécessairement que l'amour d'une créature soit imprégné d'une humilité constitutive, pour ne pas trahir l'image de l'amour divin qu'il recèle, pour ne pas la transformer en idole.

En second lieu, la formule « velle alteri seipsum » pourrait laisser croire que, dans l'amour, l'autre personne joue *seule* le rôle de « *finis cui* », réduisant la personne de l'amant à la fonction de « *finis qui intenditur alteri* », autant dire de chose, qui ne nous intéresse que pour l'avantage qu'elle procure à l'autre.

Ceci nous ramène à la distinction de l'amour de concupiscence et d'amitié que nous voulons examiner du point de vue psychologique auquel nous nous tenons dans ce paragraphe.

A première vue, en effet, les considérations précédentes sur le

(43) *I Sent.*, d. X, q. 1, a. 3.

caractère extatique de l'amour chez saint Thomas auraient pu nous faire croire que le mot concupiscence jure avec celui d'amour.

« Il y a amour de concupiscence, dit-il, pour le bien que l'on veut à l'autre ; il y a amour d'amitié pour ce (disons : celui) à qui on veut le bien » (44). Il est peut-être important de noter que, pour saint Thomas, l'antithèse « amour de concupiscence-amour d'amitié » ne recouvre pas cette autre : « concupiscence-amitié ». Il le déclare explicitement dans la réponse *ad primum* de l'article cité. Sans doute, a-t-il donné aux deux mots de concupiscence et d'amitié le sens qu'il leur découvrait dans le langage usuel : l'amitié y est essentiellement altruiste (45), tandis que la concupiscence est par essence égocentrique (46), et le langage habille du même mot « amour » l'acte qui vise un objet d'amitié et celui qui possède un objet de concupiscence, une chose par exemple, ou une personne considérée comme chose. D'où l'ambiguïté du mot aimer.

Comment caractériser ces deux sens, dont l'un sera appelé « amour d'amitié » parce qu'il apparaît surtout dans l'amitié, l'autre « amour de concupiscence » parce qu'il brille principalement dans la concupiscence ? La réponse est qu'il ne faut pas diviser statiquement un mouvement de volonté où les deux aspects de l'amour ne sont pas indépendants, puisqu'ils sont toujours joints : « Motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii et in illud cui vult bonum » (47). Notre amour — c'est encore un fait d'expérience vulgaire — s'exerce d'une part à l'égard de personnes à qui nous voulons du bien et que nous sommes dits aimer « d'amour d'amitié », c'est-à-dire dans le sens où l'on parle d'« amour » quand il s'agit d'un objet d'amitié ; d'autre part, à l'égard des choses que nous voulons à ces personnes, choses que nous sommes dits aimer d'un « amour de convoitise », c'est-à-dire dans le sens où l'on parle d'amour quand il s'agit de l'objet de nos convoitises. D'après saint Thomas, il y a donc amour de concupiscence autant pour le bien que l'on veut à un autre que pour le bien que l'on se veut à soi-même ; inversément, je puis avoir envers moi-même un amour d'amitié. Mais aussi faut-il dire que l'on peut porter à des personnes un amour de concupiscence. On en fait alors des choses. On comprend la remarque de saint Thomas sur l'amitié cultivée pour une raison d'utilité : « Dans l'amitié utile et délectable, on veut sans doute un bien à l'ami ; et en cela la notion d'amitié est sauve ; mais parce que ce bien, on le rapporte ultérieurement à son plaisir ou à son utilité, il se fait que l'amitié utile et délectable, pour autant qu'elle est attirée

(44) *I^a II^ae*, q. 26, a. 4.
(45) *II^a II^ae*, q. 25, a. 4.
(46) *I^a II^ae*, q. 26, a. 4, ad 1.
(47) *I^a II^ae*, q. 26, a. 4.

à l'amour de concupiscence, ne répond plus à la notion de véritable amitié » ([48]).

Où repose donc l'essentielle différence entre les deux amours ? En ceci, semble-t-il, que, par l'amour de concupiscence, j'atteins l'objet comme *un moyen* référé à une fin ultérieure et que l'amour d'amitié me conduit à son objet comme à *une fin*. Ce dernier amour sera d'autant plus parfait que cette fin sera plus proche de la fin dernière et donc moins susceptible de jouer le rôle de moyen. Aussi n'existe-t-il de véritable amour d'amitié que pour des personnes spirituelles et la perfection de cet amour est celui que nous portons à Dieu. Ce n'est pas à dire que tout amour référé à une fin supérieure soit simplement un amour de concupiscence. Lorsque j'aime le prochain ou moi-même « pour Dieu » je ne prends pas ces objets pour de purs moyens auxquels je refuserais toute amitié; mais plutôt, j'y vois des participations de la fin dernière, des « images » où demeure un reflet de Dieu même et qui participeront ainsi à mon amitié pour Lui. Mais à proprement parler et à la limite, il est vrai, il n'y a de parfait amour d'amitié que pour Dieu; et il n'y a de parfait amour de concupiscence que pour les choses ou pour les hommes qu'on a dégradés en choses.

Bref, l'amour de concupiscence ou de désir, qui prend les objets comme moyens, les subordonne à sa propre finalité ou à celle d'un autre aimé; tandis que l'amour d'amitié me subordonne à son objet comme à une fin. Dans lequel de ces deux mouvements faut-il voir le mouvement propre de l'amour ? Pour saint Thomas, cela ne fait pas de doute : « Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiae non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est *amor simpliciter*; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor *secundum quid* » ([49]).

Il est utile de rapprocher cette distinction de cette autre où saint Thomas détermine la capacité d'extase de l'amour d'amitié et de l'amour de concupiscence : « Secundum appetitivam... vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. ...(Hanc) secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae, amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui

(48) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4, ad 3.
(49) *I*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 4.

aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se; sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum » (50).

L'amour « simpliciter » ou amour d'amitié a comme effet direct de nous faire sortir de nous pour nous porter vers l'autre, et cet effet découle immédiatement de son mouvement qui nous subordonne à l'objet aimé comme à une fin. Tel est le résultat de la comparaison entre ces deux passages parallèles. Il ne doit pas nous faire penser cependant que saint Thomas voie dans l'altruisme de l'amitié l'essence même de l'amour. Cette amitié pour l'autre n'est qu'un cas de l'amour total, car il ajoute : « Ille qui amat in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua; unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat » (51). Cela suit du fait que l'on peut avoir un amour « d'amitié » pour soi-même. L'amour, dans ce dernier cas, est donc le mouvement vers le « moi » considéré comme une fin (ou au moins comme une participation et une image de la fin dernière) : comme une fin subordonnée à qui je veux un bien, finalement ce bien total qu'est la possession de Dieu. Nous verrons dans le raisonnement métaphysique que cet amour de nous-mêmes, pour être un amour d'amitié ordonné qui évite l'égoïsme, doit être référé à l'amour de Dieu comme à sa source et à sa fin. Mais, alors même, on se veut à Dieu autrement qu'une chose.

Amour de concupiscence et amour d'amitié. Chacun d'eux peut être altruiste ou égocentrique, disions-nous. Pour l'amour de concupiscence en particulier, c'est sa forme égocentrique « déréglée » que nous appellerons proprement « *la concupiscence* » (et non plus amour de concupiscence comme nous le remarquions plus haut). D'égocentrique elle est devenue égoïste. L'*amour sensible* considéré formellement est toujours un amour de concupiscence égocentrique (52), non point tant parce qu'il est un appétit — car, comme tel, son mouvement le porte vers l'objet aimé, nous l'avons dit —, mais parce que la sensibilité est une puissance passive (53) qui ne peut que s'enrichir en étant actuée par son objet; elle ne peut tendre vers lui (mouvement extatique) qu'en vue de se l'assimiler (repli égocentrique). En elle, l'effort de l'amour ne peut aller plus loin. Il était bien, au départ, une sortie de soi vers l'autre. Mais il ne peut aller jusqu'au bout de son mouvement sans rencontrer sa limite qui est une indigence à combler en lui-même. Il s'assimile l'objet auquel il se donne.

(50) *I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 3.
(51) *Ibid.*, ad 3.
(52) *I*ª *II*ªᵉ, q. 30, a. 1.
(53) *I*ª, q. 79, a. 3, ad 1. — *I*ª *II*ªᵉ, q. 28, a. 3.

C'est déjà pourtant un essai de véritable amour. Dans l'homme pécheur, depuis Adam, cet amour sensible non seulement est un amour de concupiscence égocentrique mais égoïste. C'est dire qu'il est proprement une « concupiscence » au sens défini plus haut, puisqu'il est déréglé par l'insubordination à la règle de la raison (54). Dans l'ordre actuel, tout amour sensible laissé à lui-même est égoïste. Les facultés d'appétition sensible cherchent leur propre bien sans souci de le rapporter au bien du tout. Mais cet amour sensible n'est qu'un aspect de l'amour humain. A son pôle spirituel cet amour peut ou bien s'épanouir en amitié ou en amour de concupiscence ordonné par la raison, comme il peut dégénérer en de multiples sortes d'amitiés déréglées, et en une « concupiscence » de l'esprit.

Tant qu'il est ici-bas, l'*homo viator*, perpétuel indigent, verra son amour le plus spirituel mêlé de cet amour de concupiscence égocentrique qu'est le « désir » du bien absent, aspect secondaire mais essentiel de l'amour. Dans la vision, le désir fera place à la « complaisance » en la béatitude, qui le réjouira par sa correspondance à son attrait pour elle. Toujours, dans son amour le plus pur de Dieu, se retrouvera la double composante d'amour de concupiscence et d'amour d'amitié. Mais toujours aussi le premier sera subordonné au second et tiendra de lui son vrai sens, car « per prius et simpliciter » c'est l'amitié qui est le mouvement le plus caractéristique de l'amour.

---

(54) *I^a II^ae*, q. 83, a. 3, ad 1 et a. 4, ad 1. En appelant ici « concupiscence » l'amour égocentrique déréglé, nous sommes bien conscients de ne prendre qu'un aspect de la concupiscence, telle que l'entend saint Thomas. Car, pour lui, il nomme concupiscence tantôt la passion de l'*appetitus concupiscibilis* sans lui attacher un sens péjoratif (*I^a II^ae*, q. 30, a. 2); tantôt au contraire il la prend pour l'amour sensible déréglé (cfr *I^a II^ae*, q. 85, a. 3; *II Sent.*, 32, 1, 1).

De plus, en disant que tout amour sensible, considéré formellement, est déréglé depuis le péché originel, nous ne voulons nullement dire que tout acte d'amour sensible humain (même purement naturel) soit déréglé. Nous disons simplement que la sensibilité a, du fait du péché originel, une « tendance » actuelle à ne pas être soumise à l'ordre de la raison et de la grâce et que, si elle agit de son propre mouvement instinctif et entraînée par son propre poids, elle travaille pour son propre intérêt sans se soucier d'une subordination à l'ordre de la raison et au bien du tout. Mais comme cette sensibilité, tout insubordonnée qu'elle soit, n'est pas corrompue en elle-même, elle reste capable d'être mise dans l'ordre et la subordination par la volonté et à fortiori par la charité. De sorte que nous ne sommes pas proches de la position protestante, pour qui la sensibilité est profondément corrompue en elle-même. Nous disons seulement qu'elle est actuellement « subordonnée » en elle-même. Il est vrai que, dans l'acte humain qui a valeur morale, la sensibilité n'est jamais toute seule à l'œuvre et qu'il s'y mêle toujours une présence spirituelle, qui donne son sens à l'activité instinctive. Quand nous disons donc que tout amour sensible, considéré formellement, est égoïste, nous disons avant tout que la sensibilité comme telle, si on pouvait l'isoler, a en soi, par nature, une préoccupation égocentrique; et, historiquement, par le péché, un égocentrisme qui recèle une tendance toujours présente à ne pas se subordonner à l'esprit, une tendance déréglée, un égoïsme. (Pour saint Thomas la concupiscence en tant que venant du péché originel est habituelle plutôt qu'actuelle : cfr *Mal.*, 4, 2, ad 4).

Au cours de ce paragraphe, nous sommes resté dans les limites d'une analyse psychologique de l'amour chez saint Thomas. Elle nous a surtout renseigné sur le sens et la portée de cet amour, sans nous dire encore sa nature, ce qui est le rôle de la métaphysique à laquelle nous venons dans un instant. Mais, dès maintenant, notre expérience de conscience, vue par saint Thomas, nous a fait vivre notre amour comme un engagement dans une finalité; elle nous a dévoilé combien le saint Docteur, longtemps avant nos modernes, était sensible à ce mouvement de générosité extatique, à cet aspect personnel de l'amitié pour l'autre, à cet altruisme de l'amour, sans toutefois omettre le mouvement qui nous porte à nous aimer nous-mêmes. Sans doute, il mêle toute amitié d'un amour de concupiscence. Mais il est très important de noter que la concupiscence ne représente pas à ses yeux le mouvement propre et premier de l'amour; qu'il n'est au contraire qu'un amour *secundum quid*; qu'il est toujours subordonné au vrai mouvement d'amour qui est celui de l'amitié et ne fait qu'un avec lui. Et nous avons vu combien l'extase de l'amitié était peu égocentrique.

Seule une réflexion sur la métaphysique de l'amour nous permettra sans doute de dépasser le dualisme du moi et de l'autre et celui de l'amour de concupiscence et d'amitié. Nous devinons déjà que cette conciliation doit se chercher dans une *communion* qui serait une tendance vers le bien conjoint du moi et de l'autre.

b. *Raison métaphysique.*

Si, métaphysiquement, *l'unité ontologique* est le principe et la forme dernière de l'*amour*, ne faut-il pas chanter le triomphe de l'amour de concupiscence égocentrique, comme exemplaire de tout amour possible : je ne puis aimer autrui que dans la mesure où il fait un avec moi, où il devient moi ([55]) ?

« Illud quod est potissimum in unoquoque genere est mensura omnium eorum quae sunt illius generis... Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat seipsum et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat » ([56]).

Oui, à moins de montrer que nous avons avec un autre, nommément *avec Dieu* et avec l'univers, en lui, *une unité plus profonde encore qu'avec nous-mêmes* comme individus. S. Thomas revient à plusieurs reprises sur un raisonnement qui n'est pas exactement cela, mais qui en est fort proche et conduit aux mêmes conséquences. C'est la théorie bien connue de la partie et du tout, présentée par le P. Rousselot comme la solution thomiste du problème de l'amour, la

(55) *I*, q. 60, a. 6, ad 1.
(56) *Quodlib.*, 5, a. 6.

plus vraie et la plus profonde ([57]). Le texte le plus significatif est sans doute celui de la question où l'on se demande : « si l'homme peut aimer Dieu par-dessus tout par ses forces naturelles, sans la grâce ». « Aimer Dieu par-dessus tout est conforme à la nature de l'homme, c'est même conforme à la nature de n'importe quelle créature. La raison en est que tout naturellement chacun désire et aime suivant la disposition naturelle de son être. Mais il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout » ([58]). Or « dans un tout chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier » ([59]).

« Par conséquent chaque objet particulier aime, même d'un appétit ou amour naturel, son bien propre en vue du bien commun de tout l'univers qui est Dieu. Donc l'homme, dans son intégrité première rapportait l'amour qu'il avait pour lui-même à son amour de Dieu qui en était la fin, et il en était de même de l'amour qu'il avait pour tous les autres objets; et ainsi, il aimait Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Mais dans l'état de déchéance, l'homme n'a pas su se maintenir à ce niveau, et l'appétit de sa volonté rationnelle, en conséquence du désordre de sa nature, poursuit son bien privé, tant qu'il n'est pas remis en état par la grâce de Dieu » ([60]).

La charité l'emporte encore sur cet amour naturel en dignité, comme aimant un Dieu avec lequel l'homme est en société spirituelle ([61]).

Donc : « la partie aime sans doute le bien du tout parce que ce bien lui convient; mais elle l'aime de telle façon qu'au lieu de rapporter à elle-même le bien du tout, c'est elle-même qu'elle rapporte au bien du tout » ([62]).

Et voici, pour l'emporter, la protestation formelle contre ceux qui accusent saint Thomas de tout ramener à un amour de concupiscence : « Désirer jouir de Dieu, c'est aimer Dieu d'un amour de concupiscence; or nous aimons Dieu par amour d'amitié plus que par amour de concupiscence; car le bien divin est plus grand en soi que le bien qui peut résulter pour nous de sa jouissance. C'est pourquoi, absolument parlant, l'homme aime Dieu plus que lui-même par la charité » ([63]).

---

(57) P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, p. 18, note 2.

(58) *I*ª *II*ªᵉ, q. 109, a. 3.

(59) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3. — Cela se constate expérimentalement. On souhaiterait voir apporter l'argument que nous disions; que l'unité du tout est, en quelque sorte, plus profonde, dans la partie, que l'unité même de la partie : « intimior intimo meo ».

(60) *I*ª *II*ªᵉ, q. 109, a. 3.

(61) *Ibid.*, ad 1.

(62) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3, ad 2.

(63) *II*ª *II*ªᵉ, q. 26, a. 3, ad 3; les mêmes idées du tout et de la partie reviennent ailleurs; *I*ª, q. 60, a. 6; *I*ª *II*ªᵉ, q. 61, a. 1; *I*ª *II*ªᵉ, q. 64 a. 2 et 5; *II*ª *II*ªᵉ, 58, a. 9, ad 3; *II*ª *II*ªᵉ, q. 65, a. 1; Quodlib. 1, a. 8. — Elles se basent toujours sur une constatation expérimentale. On peut employer le même raison-

Le raisonnement se ramène donc à ceci : on aime une chose dans la mesure où elle nous est un bien ; or, le tout est, pour la partie, un bien plus grand qu'elle ne l'est pour elle-même (il est sous-entendu : « parce que le tout est, pour la partie, une unité plus profonde et plus vaste que la partie ne l'est à elle-même, l'unité ontologique étant le principe et la forme dernière de l'amour. Ce qui fait l'unité de ma main comme main, c'est sa fonction organique dans le corps ». « Une partie n'a pas d'individualité ou d'unité qui puisse faire nombre avec l'individualité ou l'unité du tout et par conséquent s'opposer à elle ») (64). Donc la partie aime le tout plus qu'elle-même ; mais Dieu est notre tout ; aussi l'aimons-nous plus que nous-mêmes ; je dis Dieu, qui est pour nous un plus grand bien que notre jouissance de Dieu ; donc nous aimons Dieu plus que notre jouissance ou notre possession de Dieu. Et ainsi c'est l'amour d'amitié qui triomphe.

Répond-elle à quelque chose de réel cette dernière distinction ? Puis-je aimer Dieu plus que ma possession de Dieu ? Oui, si nous avions raison de dire tantôt que c'est l'amitié qui donne son sens à l'amour de concupiscence et se le subordonne. Ici, j'aime la possession de Dieu et je la rapporte à Dieu. Je ne possède pas pour jouir, au contraire je jouis parce que je possède, et je possède pour répondre à mon amour qui me porte à Dieu ; le mouvement se termine par une sortie de moi vers Dieu.

Il devient aisé de comprendre que, tout en se préférant pour son bien spirituel aux autres personnes créées, l'âme peut aimer ces dernières comme *enfants de Dieu* et pas seulement comme reflets de son propre moi. La béatitude céleste elle-même prend ainsi un nouveau caractère : le principal motif de la joie des élus étant, non pas la satisfaction subjective de leur désir de connaître et d'aimer, mais la contemplation du bonheur de Dieu même, aimé infiniment plus que le leur propre.

Comment expliquer alors que les expressions de saint Thomas rencontrées tantôt aient une apparence si égocentrique ? Par le fait, peut-être, que saint Thomas prend son point de départ dans l'*expérience vulgaire*.

En voyant la main s'exposer pour tout le corps, il conclut : l'ange a pour Dieu un amour naturel plus grand que pour lui-même : « Et

---

nement pour établir l'attachement foncier de l'individu à l'espèce plus qu'à sa propre individualité matérielle ; cfr aussi *Contra Gentes*, III, 24, 3. — Un argument, apparenté à l'explication de l'amour de la partie pour le tout, semble répondre à certains aspects psychologiques de l'amour mieux encore que la présentation faite jusqu'ici. C'est l'explication de l'image et du représenté donnée par le R. P. G. de Broglie à plusieurs reprises dans *Malice intrinsèque du péché, esquisse d'une théorie des valeurs morales*, VIII, *La volonté, faculté de l'amour de Dieu*, dans les *Rech. de Sciences relig.*, XXVI, 1936, p. 297-333 ; article *Charité (Synthèse doctrinale)*, dans le *Dictionnaire de Spirit.*, fasc. IX, 1940, col. 661-691 ; traité *De finibus ultimis*, p. 95-97.

(64) P. Rousselot, *op. cit.*, p. 16.

haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur... videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius... et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis » ([65]). C'est faire crédit à l'expérience vulgaire du bon sens. On est tenté alors de prendre les expressions du Docteur avec le sens qu'elles ont aussi dans l'expérience vulgaire, sans tenir compte du nouveau contexte où il les a insérées. Comme on remarque dans la vie quotidienne que l'amour de soi est très souvent égoïste plus encore qu'égocentrique, on a l'impression de lire l'égoïsme dans les pages de la Somme, là où il n'y a qu'un égocentrisme ordonné.

De plus, la plupart des amours que l'expérience vulgaire nous livre sont mêlés d'*amour sensible*. Et nous avons constaté que celui-ci est toujours concupiscence dans ce monde pécheur. On risque de transporter dans l'amour spirituel l'égoïsme de cette sensibilité.

3. *Résumé critique.*

Cette analyse de l'amour selon saint Thomas nous amène aux conclusions suivantes :

1. L'amour est *le mouvement fondamental des êtres*; l'activité de n'importe quelle créature, et donc de l'homme, ne sera qu'une spécification de cet amour ontologique et profond et se taille dans son étoffe.

2. Sous la forme de l'adaptation de l'être agissant à sa fin, l'amour est *un appétit* ou exprime une *finalité*. C'est en cela que la doctrine thomiste de l'amour mérite le nom de théorie physique et ontologique de l'amour; mais la finalité propre de l'amour spirituel n'est pas un déterminisme; elle laisse à la volonté sa liberté. En cela elle peut se dire une *finalité morale*.

3. De soi, l'appétit n'est pas synonyme d'égoïsme; il est au contraire *extase* et *référence à l'objet aimé*. Le fondement métaphysique dernier de ce caractère référentiel de l'amour créé est l'*unité* que la partie forme avec le tout.

4. L'amour est un « *amour de concupiscence ou d'amitié* » selon qu'il prend son objet pour moyen ou pour fin. Les deux formes de l'amour peuvent être *égocentriques ou altruistes*. Pour saint Thomas, il n'y a jamais lieu, dans le vouloir bon, à une disjonction absolue : amour référé à soi ou à autrui. Le propre de l'amour est au contraire d'*associer* le moi à autrui comme personnes aimées. Même les élus gardent une prédilection pour leur propre personne préférée à celle des autres élus, mais référée à l'amour de Dieu comme à sa source.

5. C'est pourquoi l'amour selon saint Thomas est conçu avant tout comme *communion personnelle*, c'est-à-dire un acte par lequel on associe effectivement autrui à soi, voulant au *groupe* ainsi formé,

(65) *I*ª, q. 60, a. 5.

une commune et identique félicité ; tendance qui ne se réalise parfaitement que dans la mesure où on aspire, *pour soi-même et le prochain*, à rejoindre Dieu dans la possession de la même béatitude céleste. Aussi faut-il voir dans ce contexte le caractère extatique de l'amour selon saint Thomas. Il s'agit d'un *dépassement* de soi-même, d'un intérêt positif accordé non seulement à soi-même mais aussi aux autres, bien plutôt qu'une substitution de l'amour d'autrui à l'amour naturel de soi-même.

6. Ce qui, chez saint Thomas, donne une apparence d'égoïsme à certaines expressions où il parle d'amour, c'est qu'il prend son point de départ et ses comparaisons au langage courant et à l'expérience vulgaire, où domine facilement l'égoïsme, tout en parlant, lui. sur un plan métaphysique.

7. Mais sur ce plan ontologique, il est bien évident que saint Thomas *subordonne* tous les amours créés et en particulier l'amour de soi-même à l'amour de Dieu en reconnaissant que la partie aime le tout plus qu'elle-même (66) ; et qu'il subordonne non moins l'amour de concupiscence à l'amour d'amitié. Si bien que cette *communion*, expression la plus adéquate de la conception thomiste de l'amour, tend, à travers ces « images » que sont les personnes et les amours humains, à une communion avec Dieu qui serait une complaisance, non dans notre propre bonheur de le posséder, mais dans son bonheur à lui, aimé plus que nous-même. Il faut relire, dans ce contexte total et dernier qui donne son sens à tout le reste, ces lignes citées plus haut : « Du fait que l'amour transforme celui qui aime en ce qu'il aime, il fait entrer celui qui aime à l'intérieur de ce qu'il aime et *réciproquement* de façon qu'il n'y a rien dans la chose aimée qui ne soit uni à celui qui aime, comme la forme atteint au plus intime de ce qu'elle informe et *réciproquement* (67) ; l'amour suppose toujours une complaisance de l'amant dans l'aimé. Or quand quelqu'un se plaît en quelque autre, il se transporte en lui et se joint à lui autant qu'il peut, de façon que cet autre devienne sien et c'est pourquoi l'amour a la propriété d'unir amant et aimé » (68). Peu de textes marquent mieux à la fois *l'unité et l'altérité des personnes*, leur union sans confusion puisque. même transporté en l'autre, même transformé en lui, l'amant voit l'aimé devenir sien, preuve qu'il existe toujours comme personne. Mais toute sa tendance est désormais de ne plus avoir de moi exclusif et de ne plus pouvoir « s'aimer d'abord » ; de ne plus pouvoir s'aimer même sans aimer l'autre dans le même acte d'amour (69).

---

(66) Cfr P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour*, p. 15.
(67) *III Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 1, ad 4.
(68) *I Sent.*, d. X, q. 1, a. 3.
(69) G. Madinier, *Conscience et amour*, p. 94.

II. *Théorie de la finalité « morale » de l'amour.*

Sans doute est-il préférable d'appeler ainsi, à la suggestion de J. Rohmer ([70]), la théorie de l'amour que souvent l'on nomme la théorie « extatique ». Nous avons constaté en effet que saint Thomas lui-même fait de l'amour une extase. Il reste à écouter quelques moments cette voix de l'augustinisme franciscain, hérité par Duns Scot (1274-1308) de S. Anselme (1033-1109) et de S. Bonaventure (1221-1274), et auquel s'apparentent les doctrines de Hugues de S. Victor († 1141), les brûlantes exhortations de S. Bernard (1091-1153) et d'autres docteurs cisterciens.

Au lieu de voir, dans l'amour proprement humain, une expression de l'universelle finalité métaphysique d'un être qui tend vers sa fin subjective, la béatitude ; et pour ne point laisser l'amour spirituel au rang des autres fonctions de la « nature » déterminée, ni réduire la si haute liberté chrétienne au rôle de condition passagère et accidentelle de la moralité de nos actes ici-bas, l'école franciscaine et nommément Duns Scot reconnaissent à la volonté, fonction de l'amour, une liberté totale d'indifférence et de spontanéité qui n'engrène pas dans la finalité métaphysique des autres causes naturelles ([71]).

La volonté n'est pas nécessitée, même par la mise en présence de son souverain bien dans la vision ([72]). A plus forte raison n'est-elle pas déterminée par l'ordre métaphysique ici-bas. Cet ordre existe ; il hiérarchise toutes les causalités « naturelles » ; la « nature » humaine elle-même y est soumise et la volonté, en tant que « puissance du désir et de la concupiscence », a son inclination vers sa propre perfection ([73]). Tout l'ordre ontologique thomiste de la béatitude est accepté par Scot. Mais précisément l'ordre de la volonté libre et de l'amour humain est *distinct de cet ordre métaphysique,* et c'est pourquoi il est « moral » et non « physique » ni « naturel » ; il n'est pas sur le plan de l'inclination foncière. Dès sa première démarche appréhensive, la volonté est libre et ne « se » détermine que par son propre choix spontané ; en ce sens elle n'est pas un appétit « naturel », c'est-à-dire déterminé par la nature ([74]).

Si le souverain bien subjectif de la Béatitude laisse radicalement libre la volonté et n'est pas « nécessairement » poursuivi à travers les biens particuliers, comme une fin qu'on ne peut pas ne point désirer, il faut découvrir une autre racine de l'action morale : c'est Dieu, non plus comme fin dernière relative et subjective de ma nature (béatitude), mais comme *fin objective, extrinsèque* que je « dois » vouloir librement pour son infinie perfection, comme une fin obliga-

(70) J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens*, p. 283.
(71) *Opus Oxon.*, II, dist. 25, n° 2.
(72) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 6, n° 11.
(73) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 10, 2.
(74) Cfr *Quodlib.*, q. 21, n° 14. — *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 10, n° 4.

toire. C'est parce qu'il est infiniment parfait en lui-même que je vois une raison morale, digne de mon assentiment libre, de l'aimer.

L'amour, spécifiquement moral, propre à l'homme, n'est donc pas celui qui consent, même librement, à poursuivre son objet en cédant à une finalité naturelle ou à l'espoir d'une béatitude ([75]), mais l'amour qui agit pour la seule raison de se conformer à l'ordre divin, parce qu'il est objectivement parfait ([76]).

L'amour est donc une puissance de générosité et de bienveillance, qui n'agit pas pour son propre bien, mais se dirige vers l'objet aimé parce qu'il est bon en lui-même et non parce qu'il est bon pour moi ; je l'aimerais même si je n'y trouvais aucune délectation ([77]) ; c'est en cet amour moral que consiste essentiellement la Béatitude.

L'amour moral jaillit donc d'une « volonté désintéressée au service de la raison » ([78]). Elle va vers Dieu d'abord ; puis, si elle veut sa propre perfection, ce n'est plus par concupiscence, mais pour se rendre conforme à la volonté divine qui mérite d'être servie et aimée à la perfection par moi ([79]) ; et enfin, se tournant vers le prochain, mon amour lui veut aussi ce bien qui consiste, pour lui, à être parfait devant Dieu ([80]).

Bref, Duns Scot a dégagé l'amour moral, disons l'amour personnel proprement humain, de tout déterminisme et même de *toute finalité* qui l'enserrerait dans les limites d'une « nature ». Cette libération le mène à reconnaître que l'amour moral est pur de toute concupiscence et possède un pouvoir si étendu qu'il est capable, par ses propres forces, même après la chute, d'atteindre à la charité parfaite naturelle, aimant Dieu par-dessus tout d'un amour de bienveillance, pleinement désintéressé ([81]), si bien que, dans la morale scotiste, la première vertu cardinale est la charité ([82]).

Splendide fondement pour la doctrine de la charité surnaturelle ([83]). La Béatitude, qui consiste avant tout en un acte de charité parfaite, est entièrement libre, et ce n'est que par une grâce extrinsèque à la volonté et non par une nécessité intérieure à celle-ci, que les bienheureux se trouvent dans l'impossibilité de pécher ([84]).

On comprend aisément que les perspectives de cette école franciscaine, et des autres extatiques qui s'en rapprochent, aient attiré les âmes des spirituels et des ascètes, et qu'elles aient paru s'opposer en plusieurs points à la théorie physique de l'amour.

---

(75) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 6, n° 23.
(76) *Opus Oxon.*, II, d. 6, 9, 2, n°s 8-9.
(77) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, 9, 2, n° 24.
(78) J. Rohmer, *op. cit.*, p. 262.
(79) *Opus Oxon.*, III, d. 29, n°s 2-3.
(80) *Opus Oxon.*, III, d. 27, 9, 1, n°s 2-3.
(81) Contra S. Thomas, *I*ª *II*ªᵉ, q. 109, a. 3.
(82) Cfr *Opus Oxon.*, d. 34, n° 17.
(83) Cfr J. Rohmer, *op. cit.*, p. 260-269.
(84) *Opus Oxon.*, IV, d. 49, q. 6, n° 11.

Celle-ci partait de l'*unité* et ramenait à l'unité du tout; l'autre aime à mettre en relief la *dualité* de l'amant et de l'aimé; la *gratuité* du don qui suppose deux personnes : « Quid est amor habitus nisi largitas, et amor actus nisi donum ?... Largitas autem et datio non sunt unius ad se » ([85]). Aussi la qualité première de l'amour est-elle son désintéressement.

Dans la théorie thomiste, l'amour désintéressé lui-même apportait un profit à l'amant; c'était nécessairement un perfectionnement naturel. Les extatiques au contraire insistent sur le *renoncement,* la victoire sur soi, l'oubli de soi; c'est une souffrance, une mort, une violence; on se rappelle les cantiques de S. François.

La théorie de l'amour physique était un essai pour rendre raison de l'amour par une finalité. Pour les extatiques, c'est l'amour qui est sa *raison d'être* à lui-même, il n'a pas besoin d'explication : « Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi... Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius usus eius. Amo quia amo : amo, ut amem » ([86]). Si l'amour est irrationnel, il est cependant, pourrait-on dire, intelligible par lui-même; il est la fin dernière; c'est en lui que consiste la béatitude éternelle : dans la possession par amour ([87]).

Critique : Cette théorie extatique rend compte, plus apparemment que l'autre, de cette qualité de l'amour qui est *don.* Elle met en meilleur relief le mouvement de la volonté, qui est « sortie de soi », attirance du sujet vers l'objet, incluant un certain renoncement à son moi.

Elle fait mieux comprendre l'*amour chrétien,* qui imite Notre Seigneur dans ses abaissements, son anéantissement et ses souffrances.

Elle équilibre ce qu'il y a en apparence de trop rationnel, de trop « *nature* » dans l'explication « physique » et semble mieux sauver la valeur absolue de la *personne* et de l'*esprit,* dont l'amour se justifie par lui-même sans être rapporté à une finalité de nature déterminée.

Nous croyons cependant que ses principaux apports positifs ne *peuvent opposer* l'école extatique — nous parlons surtout de l'école franciscaine, — à la doctrine de S. Thomas. Ce dernier est, nous l'avons vu, un « *extatique* »; lui aussi il reconnaît à l'amour proprement moral cette *spontanéité* et cette *liberté,* irréductibles à la finalité purement physique des natures déterminées, et affirme que l'amour même de la Béatitude reste libre tout en étant nécessaire; c'est dire qu'il existe, pour lui comme pour Scot, un *ordre moral* bien spécifié, intégré et non pas noyé dans l'ordre métaphysique. Et surtout, saint Thomas maintient l'amour de Dieu par-dessus soi-même comme essentiel à la charité, et, par ce côté-là, il garde à la charité un aspect

(85) Guillaume d'Auvergne, *De virtutibus,* c. 9.
(86) Saint Bernard, *Serm. in Cant.,* 83, 4; *P.L.,* CLXXXIII, 1183.
(87) Cfr, pour tout ceci, P. Rousselot, *op. cit.*

supra-rationnel et désintéressé, qui est plus proche du scotisme qu'on ne dit parfois.

Mais, ces vérités, si bien mises en valeur par l'école scotiste, sont, il est vrai, moins en relief dans l'œuvre de S. Thomas, et l'on comprend que même un Suarez ait pu s'y méprendre et écrire que la charité des bienheureux pour Dieu, entendue à la façon thomiste, c'est-à-dire déterminée et nécessaire, ne pouvait s'appeler un acte « moral » (88).

La théologie franciscaine de l'amour, plutôt qu'elle ne s'oppose en ces points de doctrine à celle de S. Thomas, l'a donc, pour une part, heureusement explicitée et épanouie, élargissant ou refondant l'aristotélisme dans une perspective plus proche de la révélation chrétienne de l'amour et de la liberté (89).

D'autre part, malgré ses avantages certains, cette doctrine semble oublier que l'ordre moral lui-même est ontologique ou *métaphysique*, et doit pouvoir être pensé selon les lois métaphysiques, c'est-à-dire selon une finalité. Ne faut-il pas regretter de plus, en cette doctrine, une tendance à désincarner l'amour spirituel humain ? A le rejeter hors de la « nature » et de sa finalité métaphysique, on risque de le « séparer » de l'amour de concupiscence avec lequel il n'a plus rien de commun. N'est-ce point casser l'homme en deux que de voir, en lui, d'un côté, un être soumis au déterminisme animal des appétits (amour de concupiscence) centré sur la béatitude; et, de l'autre, une volonté radicalement libérée de toute cette finalité ontologique, et jouissant d'une finalité spécifique, « la finalité morale » (amour de bienveillance) ? Nous voudrions nous tromper, mais nous nous fions en cela à l'interprétation de J. Rohmer qui écrit : « La distinction de la finalité naturelle et de la finalité morale est élargie en une solution complète de continuité qui sépare le plan de la causalité métaphysique, universelle, du plan de l'action morale » (90).

Il nous semble plus souhaitable d'intégrer les riches analyses scotistes dans la finalité du thomisme, plutôt que de les lui opposer après une brisure. Sans nier le mouvement propre des deux amours, il faut reconnaître qu'ils sont les deux aspects hiérarchisés d'un seul acte total.

(A suivre).

Louvain et Kurseong (Indes). G. GILLEMAN, S. I.

---

(88) *De bonitate et malitia actuum humanorum*, disp. I, sect. 2, n°s 13 et 14, éd. Vivès, t. IV, p. 283.
(89) J. Rohmer, *op. cit.*, p. 236.
(90) *Op. cit.*, p. 251.

LE MYSTERE DE LA MESSE

Lorsque le Père de la Taille publia son célèbre livre sur la Messe, l'intitulant, d'après les mots du canon, *Mysterium Fidei, Mystère de la Foi,* il ne se doutait pas du sens que ce titre prendrait dans les écrits de Dom Casel et de ses partisans. Alors qu'il croyait écarter définitivement la présence d'une véritable immolation de Jésus dans le sacrifice eucharistique, celle-ci réapparaissait plus exigeante que jamais dans la théorie du moine de Maria-Laach. L'un et l'autre lancèrent leur thèse presque en même temps. Mais tandis que le Père de la Taille serait lu, connu et discuté en France et en Belgique aussitôt après la grande guerre, il faudrait attendre en général la fin du dernier conflit, pour que le mouvement d'idées et le renouveau liturgique, partis de Maria-Laach, largement diffusés en Allemagne, atteignissent aussi le public français, et en obtinssent audience. C'est le moment de faire le point (1).

Le *Mystère de la Foi* eut le mérite de dégager la théologie de la Messe du maquis où les systèmes, depuis Trente, s'empêtraient sans issue. Incontestablement, il dessilla les yeux. Les controverses avec les protestants avaient, ici comme ailleurs, forcé, sinon faussé, la perspective. On ne voyait guère plus le symbole, on ne fixait que la réalité. Un sacrifice réel implique arrachement, douleur, c'est-à-dire « immolation ». Hypnotisé par ce que tout sacrifice contient de douloureux, le théologien observait dans le sacrifice eucharistique ce qu'il ne présente guère et apercevait à peine ce qui s'y trouve.

Le Père de la Taille mit en relief « l'oblation » dans l'idée de sacrifice. Il y vit la pièce-maîtresse. N'était le péché, l'homme se donnerait sans souffrir. N'étaient les blessures de sa chair, il se dépouillerait de ses habits sans se déchirer. La condition humaine, en fait,

---

(1) M. de la Taille, S. I., *Mysterium fidei,* Paris, 2e éd., 1921; *Esquisse du Mystère de la Foi,* Paris, 1924; O. Casel, O.S.B., *Das Gedächtnis des Herrn in der altkirchlichen Liturgie,* 8e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1922; trad. franç. par H. Chirat, *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne,* Paris, 1945 (coll. Lex orandi); *Das christliche Kultmysterium,* 2e éd., Ratisbonne, 1935; trad. franç. par I. Hild, O.S.B., *Le Mystère du culte dans le christianisme* (ibid.), Paris, 1936. Pour la bibliographie complète sur Casel, cfr Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf, 1947, p. 122-129; excellent résumé de la doctrine du mystère et des controverses qu'elle suscita. On peut trouver aussi un bon résumé dans le numéro 14 de *La Maison-Dieu,* consacré à Casel, l'article de E. Dekkers, O.S.B., *La Liturgie, Mystère chrétien,* p. 30-64. — Signalons particulièrement le livre tout récent de L. Monden, S. I., *Het Misoffer als Mysterie. Een studie over de H. Mis als sacramenteel offer in het licht van Dom Odo Casel,* Bijdragen - Bibliotheek II, Ruremonde, 1948, et l'intéressante étude de A. Zwart, *Heidensche en christelijke mysterien. De theologische grondslagen der mysterien-liturgie* (Catholica, VI, 1), Bruxelles, 1947.

ensanglante les mains qui donnent. Mais cette effusion de sang peut précéder ou suivre le don de l'homme. Ce n'est pas toujours au moment où il offre et s'offre que l'homme saigne et souffre. Ainsi Jésus. Il offrait ce qu'il allait souffrir, à la Cène. Il offrit ce qu'il souffrit, en Croix. Il offrira à la Messe ce qu'il a souffert au Calvaire. Jésus ne souffre plus, mais s'offre toujours et c'est nous qui l'offrons entre les mains du prêtre. Son sacrifice devient le nôtre.

Quelques théologiens ont prétendu que le Concile de Trente s'oppose à telle explication du *mystère de la foi,* de la sainte Messe. N'a-t-il point condamné ceux qui disaient que le sacrifice eucharistique n'inclut rien de propitiatoire, mais constitue une simple commémoration du sacrifice de la Croix (2) ?

Qu'entend donc le Concile par l'expression « sacrifice *propitiatoire* » ? On sait qu'il emploie indifféremment les verbes *immoler* et *offrir,* en parlant de la Messe. Celle-ci, déclare-t-il, réalise ce sacrifice vraiment propitiatoire où *s'immole sans effusion de sang* le Christ qui *s'offrit* sur la Croix. Ainsi, le terme le plus sanglant, si on peut dire, désigne un sacrifice qui ne l'est pas. Et sur la Croix où le Christ souffre et verse tout son sang, on dit qu'il *s'offre* (3). Billot lui-même avait constaté cette sorte de synonymie entre l'expression « offrir une victime » et « l'immoler », chez les auteurs profanes, ecclésiastiques et les Pères du Concile de Trente (4).

Serait-ce que l'immolation se confonde avec l'oblation et ne signifie rien de plus ? Le Concile de Trente, faut-il répondre, ne se sert pas, ici, d'un langage technique avec ses précisions et ses rigueurs. Immoler n'a pas le sens restreint de mettre à mort (5). Pourquoi, d'ailleurs, ce sens s'imposerait-il, qui seul donne tort au Père de la Taille et à la Tradition ? « Nous offrons le Corps et le Sang de Jésus. Nous offrons sa Passion » aiment à dire les Pères. La liturgie s'en fait l'écho, qui dans le canon de la Messe parle à maintes reprises de l'*oblation* et de la pure, sainte, blanche Hostie que *nous offrons* : ... « *offerimus* ». Tout se passe comme si la douleur d'hier suffisait pour vérifier le sacrifice d'aujourd'hui : comme si l'*obla-*

---

(2) « S. q. d. Missae sacrificium tantum esse... *nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium...* a.s. » (Denzinger, 950). Voyez aussi D., 940 : « Sacrificium istud *vere propitiatorium...* »

(3) « In divino hoc sacrificio quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et *incruente immolatur* qui in ara crucis semel se ipsum *cruente obtulit...* una eademque hostia, idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio qui se ipsum tunc in cruce *obtulit...* Cuius quidem oblationis (cruentae) fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur... » (D., 940).

(4) L. Billot, S.I., *De Ecclesiae sacramentis,* 6e éd., Rome, 1924, p. 588, n. 1.

(5) J. Rivière, *La Messe du concile de Trente,* dans *Dict. de Théol. Cath.,* t. X, col. 1135; A. Meunier, *L'essence du S. Sacrifice de la Messe,* dans *Rev. Eccl. de Liége,* t. XXXI, 1939, p. 74-83, p. 81, n. 1. Au sujet du concile de Trente, il sera utile de lire E. Jamoulle, *L'unité sacrificielle de la Croix et l'autel au concile de Trente,* dans *Eph. Theol. Lov.,* t. XXII, 1946, p. 34-69.

tion d'une victime jadis immolée par la mort, en renouvelait, en signifiait *l'immolation.*

Le Père de la Taille précisait qu'il fallait *signifier* par le rite, les paroles, les gestes, l'ancienne mise à mal et à mort de la victime offerte. Dès lors, le sacrifice se réalise en perfection.

Cette signification rituelle, qu'elle fasse l'objet de bien des développements depuis le grand ouvrage du Père, on ne peut le nier. Mais on ne peut non plus nier que ceux-là dépendent souvent de celui-ci, et en subirent l'influence, parfois sans le savoir, souvent sans le vouloir.

Déjà Billot sentit le besoin de jeter bien du lest, pour expliquer la messe. Immolation « représentative » de celle du Calvaire, non sanglante, mais qui provoque une séparation sacramentelle ou mystique du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain et du vin (6).

Billot veut-il que l'apparence devienne réalité, une immolation apparente constituant un sacrifice réel ? S'il se rapproche de la fameuse hypothèse de Vasquez, c'est qu'il n'y flaire plus tellement l'hérésie protestante. L'erreur de Vasquez, dit-il, consiste à penser qu'une fois le Christ présent, la représentation de son sacrifice en amène le fait. Sans doute, réplique Billot, mais à la condition qu'il y ait une nouvelle oblation (7).

Le vigoureux penseur, qui sut toujours ce que parler veut dire, dut se rendre compte qu'il reprenait, dans les dernières éditions de son travail, une thèse étonnamment semblable à celle de son confrère, le Père de la Taille. Le vocabulaire peut différer, il recouvre et laisse découvrir des idées communes.

D'autres théologiens se sont efforcés de dépasser la pensée du Père, dont toutes les vues certes ne peuvent se soutenir, mais ils lui doivent plus qu'ils ne le croient. Comme Billot, ils cherchent une meilleure solution du côté de l'immolation dite « sacramentelle ou mystique ». Ainsi le Père Héris et M. Masure. Le premier explique, le deuxième complique un peu le problème ; mais tous deux voient très bien que c'est le sacrement qui fait comprendre le sacrifice.

Héris écrit que la consécration opère « une véritable séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain

---

(6) « Habet... consecratio veram in se sacrificii rationem, formaliter et praecise secundum quod est incruenta Christi immolatio, cruentae immolationis crucis repraesentativa, per sacramentalem seu mysticam corporis et sanguinis sub distinctis speciebus panis et vini separationem » (*Op. cit.*, p. 621). Voyez aussi p. 633.

(7) « Celebris sententiae Vasquezii... contra se habet quod simplex representatio praeteriti nequaquem facit verum sacrificium de praesenti, ut per se patet. Si ergo in missa nihil plus esset quam sacrificii crucis repraesentatio, haberetur quidem veri sacrificii commemoratio, non autem verum sacrificium in actu. ... Peccat igitur haec sententia per defectum cui minime obviat Vasquez per conditionem praemissam : *ipso corpore et sanguine Christi consecrato et realiter contento.* ... Vera enim sacrificii ratio in oblatione sita est, et quidem Deo *facta per modum immolationis* » (*Op. cit.*, p. 631-632).

et du vin. » Séparation *sacramentelle*, parce qu'elle n'atteint pas l'être naturel du Christ, mais symbolise sa vraie mort. Séparation cependant *véritable*, « car le Christ étant présent sous les espèces du pain par le moyen de son corps (*Christus ex pane*), et sous les espèces du vin par le moyen de son sang (*Christus ex vino*), son être sacramentel n'est pas le même dans les deux cas, et du point de vue proprement sacramentel, cet être est vraiment divisé... (8). »

Nous ne pouvons pas ici nous contenter de mots, en les prenant pour des objets, et la figure pour la réalité. Car, enfin, de deux choses l'une. Ou cette séparation sacramentelle est réelle, et Jésus meurt de nouveau. Ou cette séparation est apparente et simple fiction, figuration. Comment trouver un milieu entre l'être réel et apparent ? Serait-ce « l'être sacramentel » ? Etrange explication.

Etrange aussi, nous semble-t-il, celle du chanoine Masure, mais plus proche du but, grâce à son analyse du signe.

« La messe est un sacrifice non-sanglant, non pas parce qu'elle est une simple oblation d'une victime antérieurement immolée ; non pas parce que le Christ au Ciel peut se contenter de s'offrir sans verser désormais son sang ; mais parce qu'elle est le Sacrement ou le Signe, donc le rite non-sanglant qui représente le sacrifice sanglant et nous permet d'y participer. » Ainsi, après avoir renvoyé dos à dos les partisans du Père de la Taille et de Lepin, Masure se range au côté du Père Héris. Il affirme lui aussi qu'« immoler, c'est renoncer au péché à travers un signe... » ; qu'immoler une victime, « c'est renoncer à elle pour la donner à Dieu et finalement grâce à Dieu la retrouver. C'est faire le geste qui, en nous privant de son usage profane, la fait passer pour nous en l'appartenance divine. »

N'est-ce pas en partie reprendre le Père de la Taille ? En affirmant qu'« immoler aujourd'hui le Christ », c'est obtenir que le Corps du Christ devienne la victime de notre sacrifice... », M. Masure s'éloigne à peine du *Mysterium Fidei* (9).

Toutefois, il exploite fort heureusement un passage de S. Thomas sur lequel on reviendra, quand il ajoute que « posséder le Corps du Christ comme la victime de notre sacrifice, et *du coup participer à tous les fruits de son immolation*, c'est l'immoler (10). »

Discutant un article du Père Sage, il précise sa pensée. Ce dernier lui répondit que Jésus à l'autel « en fait est immolé uniquement parce que *donné* » d'une nouvelle manière, la manière sacramentelle ; livré à Dieu, son Père, et aux hommes en forme de pain, de vin (11). Espèce de disponibilité eucharistique du Christ. Masure

(8) C. Heris, O.P., *Le Mystère du Christ*, Paris, 1927, p. 354.
(9) E. Masure, *Le Sacrifice du Chef*, Paris, 1932, p. 325, 334, 332.
(10) E. Masure, *op. cit.*, p. 329 ; S. Thomas, *Summ. theol.*, III, q. 83, a. 1. — Je souligne.
(11) A. Sage, *En marge du sacrifice de la Messe*, dans l'*Ann. théol.*, t. VI, 1945, p. 75-95 ; la thèse de Mgr Lamiroy, *De essentia sacrificii Missae*,

s'était déjà expliqué en parlant du beau livre de Dom Vonier qu'on venait de traduire en français : *La Clef de la doctrine eucharistique* ([12]). Il l'approuve, parce que son point de départ pour l'exposé du dogme de l'Eucharistie, ce n'est pas la présence réelle, « mais l'idée d'un sacrifice en sacrement ». Par quoi Dom Vonier s'accorde avec le Père de la Taille, déclare Masure. « L'un et l'autre, écrit-il, ont eu le courage et l'art de dire que les définitions du Concile de Trente, construites contre les négations protestantes, avaient plus ou moins désarticulé et désaxé l'antique exposé du dogme. »

Dom Vonier pense à bon droit que l'Eucharistie constitue un sacrement bien plus qu'un changement ; qu'elle est un acte, « l'immolation du Christ sacramentalisée », avant d'être une substance : la victime du Calvaire ; qu'elle est médiation plutôt qu'un médiateur. Et Masure de préciser : la messe est le sacrement d'un sacrifice, du sacrifice de la Croix ; le signe ou sacrement du Calvaire par la séparation des espèces ([13]).

D'accord avec Vonier, il définit la messe comme le sacrifice du Calvaire en sacrement.

Or, un autre moine bénédictin, en Allemagne, exprimait les mêmes idées que son confrère anglais. Dom Casel et Dom Vonier se rencontraient. Et l'un serait bientôt influencé par l'autre.

Casel, qui est mort en 1948, jouissait d'un prestige et d'un rayonnement très mérités. Son exposé sur le *Mémorial...*, simple et sobre, se basait sur les vieux textes, sur la pensée de toute l'antiquité chrétienne et même païenne. Les mystères païens par leurs rites, leur « action sacrée et cultuelle », évoquaient et rendaient présente une « œuvre rédemptrice », au profit des participants. Ce désir de salut que les sacrifices païens et juifs essaient de satisfaire, le Christ le comble « merveilleusement ». Puis l'Église, par une meilleure évocation que celle des anciens, maintient et communique la Rédemption du Christ. Elle a reçu « l'instrument ad hoc... la représentation mystique dans le sacrement, *in mysterio. Par le mystère,* le Christ vit dans l'Église, agit en elle et avec elle ([14]). »

Louvain, 1919, présente une solution du même genre que celle de Sage. — E. Masure, *L'immolation sacramentelle à la messe, ibid.*, t. VII, 1946, p. 223-231 ; réponse du Père Sage, p. 232-243, p. 242 ; E. Masure, *Le signe de l'immolation sacramentelle* (préface destinée à la trad. anglaise du livre *Le sacrifice du Chef*), dans l'*Ann. théol.*, t. VIII, 1947, p. 184-198.

(12) H. Vonier, O.S.B., *A Key to the doctrine of the Eucharist,* Londres, 1925 ; *La Clef de la doctrine eucharistique* (trad. franç. de Roguet, O.P.), Lyon, 1942 ; E. Masure, *Le sacrement, clé de la doctrine eucharistique,* dans l'*Ann. théol.*, t. IV, 1943, p. 1-10.

(13) *Ibid.*, p. 7-9. L'immolation de la Messe consiste désormais en « une action sacrificielle de l'Église qui, grâce à l'institution par le Christ, réussit à se procurer sur l'autel un signe substantiel de notre union à Dieu, ... le corps et le sang de la victime du Calvaire et du Ciel » (p. 9).

(14) *Le Mystère...*, p. 123-124.

« La consécration est par conséquent *un mode nouveau de commémoraison,* une commémoraison pratique et effective. Car ce qu'on célébrait auparavant seulement en paroles et en pensées se passe maintenant en réalité où, par le changement des espèces au corps et au sang du Christ, l'œuvre de l'incarnation et du salut s'accomplit mystiquement. » C'est pourquoi « quand les chrétiens célébraient leur repas commémoratif, ce n'était point là un simple souvenir de quelque chose qui s'était passé autrefois; non, mais le Christ s'asseyait de nouveau parmi eux, il mangeait et buvait avec eux, il se donnait à eux en aliment ». A lire les textes de la tradition patristique et liturgique, tel est « le sens le plus profond du terme *mémorial du Seigneur* appliqué à l'Eucharistie (15) ».

On ne peut qu'applaudir. Le « mystère », le « sacrement », le « signe » enfin, voilà bien ce qu'il importe de considérer pour comprendre le sacrifice eucharistique. Mais ce « Mystère de la Foi » demeurera par trop mystérieux, tant qu'on n'aura pas expliqué, si possible, comment le Christ vit dans l'Eglise et accomplit « mystiquement » son salut. Peut-on comprendre cela ?

Aux objections que les théologiens se hâtèrent de présenter, Casel essaya de répondre. Les actes mêmes de la Passion du Sauveur, il les déclare présents dans le sacrifice, mais c'est d'une présence de mystère, *Mysteriengegenwart.* De même que les « accidents » du Christ se trouvent dans les accidents du pain, à la manière de la substance (*secundum modum substantiae*), ainsi l'acte rédempteur par rapport aux circonstances historiques. La présence eucharistique se mesure selon la substance, sans une nouvelle localisation. L'œuvre rédemptrice se présente de semblable façon, dépouillée de son contexte historique, en son essence pure, si l'on peut dire. Toute la vie de Jésus se situe, depuis l'Ascension, en dehors de l'espace-temps. Quand toutefois le sacrement apportera la présence des actions passées du Sauveur, il ne le fera pas mourir de nouveau, pas même *sacramentellement,* il en présentera la Rédemption en tant qu'événement désormais glorifié (16). Quoi qu'il en soit, et malgré les explications ultérieures de son confrère, Dom Warnach, la théorie de Casel, sur la présence en mystère (*Mysteriengegenwart*) de la Passion elle-même ne semble pas tirée au clair (17).

---

(15) *Le mémorial...*, p. 42, 62. Une étude de très grande valeur vient de paraître sur la liturgie romaine de la messe. Elle deviendra le livre de base pour les travaux ultérieurs : J.-A. Jungmann, S. I., *Missarum solemnia, Eine genetische Erklärung der römischen Messe,* 2 vol., Vienne, 1948.

(16) Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium,* dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft,* t. XIII, 1933, p. 99-171. La théorie du mystère enseigne : « dass die vergangene Heilstat durch das Sakrament gegenwärtig-gesetzt wird, aber nicht dass Christus auf irgend eine Weise, auch nicht « sakramental », von neuem stirbt » (p. 168). Voyez aussi p. 157.

(17) V. Warnach, O.S.B., *Zum Problem der Mysteriengegenwart,* dans *Liturgisches Leben,* t. V, 1938, p. 9-39.

Le professeur Söhngen, un de ses principaux adversaires, avec Umberg, lui opposa l'*Effektus-theorie* qui, à première vue du moins, paraît plus simple. Elle admet la comparaison entre les mystères païens et le mystère chrétien ; la supériorité de celui-ci sur ceux-là par l'apport même des actes de la Passion. Cette reproduction du Calvaire se réalise dans le chrétien ; la messe, par ses fruits, imprime en lui l'immolation du Crucifié ; l'âme se façonne à son image.

On a cru retrouver dans cette explication celle de Billot sur la *res et sacramentum*. Mais Söhngen ne possède ni la clarté ni la rigidité du maître de la théologie néoscolastique. Symbole et réalité forment un écheveau qu'il débrouille malaisément.

Pendant les dernières années de guerre, il s'était réfugié à Cologne, sa ville natale, dans l'hôpital des estropiés (Eduardushaus) ; telle causerie, au cours d'une soirée, sur l'essence du sacrifice de la messe, lui permit de préciser ses vues. Fait en dehors des polémiques, cet exposé, qu'il a publié, se rapproche beaucoup des vues de Dom Casel ([18]). Il y concède que notre participation au sacrifice de la Croix ne consiste pas uniquement dans une application des mérites du Sauveur. Non. Car le Christ nous donne de participer à son sacrifice lui-même dont il fit celui de l'Eglise à la Cène. Nous sommes pris (*hineingenommen*) dans l'oblation même de Jésus, nous mourons avec lui en sa mort et ressusciterons avec lui en la vie éternelle.

La messe constitue, définit Söhngen, un repas sacré que le prêtre célèbre en souvenir de la souffrance du Christ de manière que son corps et son sang, oblation de la Croix, soient réellement rendus présents et symboliquement séparés sous les espèces du pain et du vin. C'est ainsi que le Seigneur reproduit (présente) son unique sacrifice sanglant ([19]).

---

(18) Voici les principaux écrits, sur ce sujet, de F. Söhngen : *Symbol und Wirklichkeit in Kultmysterium*, 2e édit., Bonn, 1940 ; *Der Wesenaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938 ; *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, 1946. On peut lire en français la conférence faite par Söhngen aux semaines liturgiques de Louvain, en 1938 : *Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie*, d'après *les théologiens contemporains*, dans *Les questions liturg. et paroiss.*, t. XXIV, 1939, p. 79-107. Ainsi dès avant la dernière guerre, Louvain connut la nouvelle tendance de Maria-Laach. D'ailleurs, M. le Chan. J. Coppens avait d'ores et déjà publié un article sur *Le Mystère eucharistique et les Mystères païens...*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, Louvain, 1921. Il y a aussi *Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique* de J. de Seguyer, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, t. LXI, 1929, pp. 289-299. D'autres revues belges y faisaient allusion.

(19) *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, p. 54-55. Voici cette définition complète : « Das Messopfer ist das heilige Gastmahl, das als Gedächtnis des Leidens Christi gefeiert wird in der Weise, dass der Herr durch seine Priester seinen Leib und sein Blut, die Opfergabe des Kreuzes, unter Brots- und Weinsgestalt wirklich gegenwärtig und sinnbildlich getrennt setzt und sich selbst uns zur Speise und zum Tranke hingibt ; auf diese Weise stellt und bringt der Herr sein einmaliges blutiges Selbstopfer wieder dar... » (p. 55).

Söhngen ne se résout pas à reprendre purement et simplement l'affirmation de Casel sur la présence *en mystère* du sacrifice de la Croix. Il la nuance et semble la réduire au don du Christ qui à la Cène remet entre les mains de l'Église, du prêtre, son corps et son sang, signes de sa Passion.

Casel pensait que l'Écriture et que les Pères exigeaient davantage. Saint Thomas lui-même, le saint Thomas, témoin de la Tradition, non pas le théologien de son temps, aurait admis, selon lui, la présence de l'immolation rédemptrice en acte dans le mystère de la Messe. Mais ses commentateurs, dit Casel, férus de scolastique aristotélicienne n'en reprirent que l'idée, plus assimilable, d'une communication avec la Croix par ses fruits.

Un des meilleurs connaisseurs de la pensée thomiste, Poschmann, ne souscrivit nullement à cette façon de comprendre le Docteur angélique. Dans un article fort remarqué et remarquable, il explique la vraie doctrine du saint ([20]). Il y développe la belle théorie thomiste sur l'humanité du Christ, instrument conjoint (*instrumentum coniunctum*) de sa divinité. Les sacrements, eux, ne sont que des instruments séparés. Leur efficacité physique dépend de la vertu divine qui les traverse. Mais l'humanité de Jésus, parce qu'unie à sa divinité, garde un conctact permanent avec cette vertu : le courant passe toujours. Voilà pourquoi, dira saint Thomas, les actes du Sauveur influencent les nôtres. La résurrection de Jésus cause physiquement la nôtre.

Casel a mal compris cette causalité physique. Il croit qu'elle amène présence. C'est la source de ses erreurs. La « représentation », dont parle le Docteur commun, signifie non pas une mise en présence, mais une *Présentation* ([21]). Poschmann interprétera l'adage thomiste « *Sacramenta efficiunt quod significant* », tout comme Umberg, en ce sens : les sacrements causent ce qu'ils signifient. La messe, d'après lui ou plutôt d'après saint Thomas qu'il expose, présente (*Darstellung*) de façon « réelle-symbolique » (*real-symbolisch*) le sacrifice de la mort de Jésus. Ce qu'il y a de réel, c'est l'oblation du Christ (*Darbringung*) par le prêtre; c'est la présence du Christ ayant souffert, mais qui ne souffre plus; c'est la participation aux fruits

(20) B. Poschmann, « *Mysteriengegenwart* » *im Lichte des hl. Thomas*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. CLX, 1935, p. 53-116. Dans un de ses derniers écrits, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, Münster, 1941, Casel n'affirme plus avec la même assurance, contre Poschmann, que saint Thomas enseigne la présence des actes mêmes du Sauveur à la messe.

(21) *Art. cit.*, p. 78. Casel fait de la « représentation » une « *Vergegenwärtigung* ». Poschmann, une simple « *Darstellung* » ou « *Repräsentierung* ». A noter que la « *Darstellung* » n'est pas synonyme de « *Darbringung* »; l'une présente en *montrant*, l'autre en *offrant*.

de l'arbre de la Croix. Elle réalise la seule véritable immolation du Sauveur à la messe (22).

... Sans oser prétendre qu'il y aurait parfois deux Thomas, celui de la Tradition, celui de l'aristotélisme, ne pourrait-on pas l'expliquer d'après une conception augustinienne ? Peut-être ne serait-ce plus *du* saint Thomas, mais un prolongement de sa pensée, tout comme on fait la théologie *de* saint Paul, ou de la théologie *avec* saint Paul.

M. Meunier a écrit avec beaucoup de sympathie pour Casel, et de bonheur dans l'expression, que « la Passion... est bien réellement présente à la Messe, mais par sa valeur seulement, elle y est présente comme résumée, *cristallisée*, si l'on peut dire dans le Christ glorifié; elle y est présente aussi parce que les fidèles sont rendus participants à toute son efficience sacrificielle, parce qu'ils sont activement entraînés dans le courant rédempteur dont l'image est reproduite (23) ». C'est bien cela. Mais il importerait de préciser de quelle présence il s'agit. Saint Augustin affirmait que le sacrement, avant de constituer un signe de la grâce, était celui du Christ. Celle-ci ne se trouve qu'indirectement signifiée par le Christ même, d'où elle jaillit. En effet, le sacrement se greffe sur le Christ. La grâce n'en découle que sous son influence. Or cette influence ne signifie-t-elle pas présence ? Saint Thomas n'a-t-il pas précisément voulu dire cela ? Les sacrements continuent le Christ. Le Sacrement eucharistique en particulier, qui est sacrifice et communion, communique aux hommes la souffrance et la présence de Jésus (24).

L'Incarnation et la Rédemption leur arrivent au delà de l'espace et du temps, par cette voie sacramentelle, carrefour des autres. La Croix prend le chemin de l'Eucharistie pour les atteindre. Comment cela ? Une théologie du signe pourrait peut-être le faire comprendre. Elle s'inspirera de saint Thomas puisque le concile de Trente lui-même s'en est inspiré.

Le docteur angélique se demande, lui aussi, si le Christ est immolé sur l'autel. Il répond que Jésus l'est, pour deux raisons. D'abord, parce que la célébration de l'Eucharistie constitue une certaine image de la passion du Christ. Ensuite, parce qu'elle nous donne part aux fruits de cette passion. Donc il *convient* de l'appeler « immolation du Christ ».

---

(22) *Art. cit.*, p. 101-103, 113-114. — J.-B. Umberg, « *Sacramenta efficiunt quod significant* », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LIV, 1930, p. 92-105.

(23) A. Meunier, *L'Eucharistie, mystère chrétien*, dans *Rev. Eccl. de Liége*, t. XXXIII, 1946, p. 3-13, p. 13. — H.-M. Feret, O.P., *Sacramentum-Res dans la langue théologique de saint Augustin*, dans *Rev. des Sciences philos. et théol.*, t. XXIX, 1940, p. 218-243.

(24) M.-J. Congar, O.P., *Esquisse du Mystère de l'Eglise* (*Unam Sanctam*), Paris, 1941. Ce très beau livre découvre de nouveaux aspects dans saint Thomas, qui rejoignent saint Augustin. Voyez spécialement p. 84-89.

Le saint appuie sa première raison sur une citation dite d'Augustin : « les images des choses ont accoutumé d'en recevoir les noms ([25]) ».

Que veut donc saint Thomas ? Il se contente de peu à première vue. Serait-ce par manière de parler que le Christ est dit s'immoler à la messe ?

Mais le saint avait déclaré plus haut dans sa *Somme* que l'Eucharistie est le sacrement parfait de la passion du Sauveur, en tant qu'elle contient le Crucifié ([26]).

Dès lors Vasquez peut se féliciter : il a bien compris le maître génial ! Du reste, tout le monde est d'accord. Mieux que les autres signes sacramentels l'Eucharistie représente la passion, puisqu'elle en contient la victime. Mais la question sans cesse rebondit : S'immole-t-elle *réellement de nouveau,* la victime du calvaire ? S'immole-t-elle plus que selon les figures de rites et les figures de style ?

C'est peut-être dans la seconde raison de l'argument de saint Thomas qu'on trouvera satisfaction et solution. En effet, Thomas d'Aquin paraît bien convaincu que jouir des effets d'une cause, c'est en posséder la présence. Participer aux fruits de la Passion, c'est en rejoindre l'événement dans le passé ; c'est d'une certaine façon « tenir » le fait passé. Afin de bien saisir la pensée du saint, il faudrait remonter jusqu'à saint Augustin que cite la *Somme.* N'est-ce pas lui qu'exploite Jean de saint Thomas, quand il explique ce qu'est un signe ([27]) ? Tout ce qui manifeste un objet n'en forme pas aussitôt le signe. Les yeux, la lumière, la voix ne deviennent pas signes rien qu'en montrant les choses. A leur manifestation, il est requis de joindre « *re-présentation* ». Le signe manifeste une chose en la *représentant* à la lettre, c'est-à-dire en reproduisant sa présence. Tout en se distinguant de lui, un signe contient l'objet qu'il montre. Il présente et représente, au sens où ce mot désigne présence renouvelée. Ainsi le corps est-il le signe de l'âme qu'il manifeste et contient. Les sacrements s'appellent de même signes, puisqu'aussi bien ils manifestent et contiennent la grâce. Le concile de Trente, sans donner une défi-

---

(25) *Summ. theol.,* III, q. 83, a. 1 : « Utrum in hoc sacramento Christus immoletur. » ... « Tum quia huius sacramenti celebratio imago quaedam est passionis Christi (in corpore, citation d'Augustin : « Solent imagines earum rerum nominibus appellari quarum imagines sunt »), tum etiam quia per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis, convenienter dicitur immolatio. » Dans une petite étude sur la messe, qui ne manque pas de vigueur, l'abbé J. Clesse fait grand état de ce passage de la *Somme,* mais l'interprète en faveur de Vasquez, et contre le Père de la Taille : *Le sacrifice de la messe, Synthèse doctrinale* (*Etudes religieuses,* n. 433-434) ; *Etude critique de certaines propositions du « Mysterium Fidei »,* Dolhain, 1926.

(26) *Summ. theol.,* III, q. 73, a. 5, ad 2 : « Eucharistia est sacramentum perfectum dominicae passionis tamquam continens ipsum Christum passum... ».

(27) Voir, au sujet de cette présence du signifié dans le signe, J. Maritain, *Signe et Symbole,* dans *Rev. Thom.,* t. XLIV, 1938, p. 299-330. Il explique Jean de saint Thomas.

nition ni du sacrement ni du signe, affirme cette efficience, avec une sorte d'équivalence entre contenir et conférer ([28]). Selon ce vieil adage sans doute, qu'on ne peut pas donner ce qu'on ne possède point. Dès lors distribuer des fruits de l'arbre rédempteur suppose un contact avec lui. L'effet rejoint la cause. Et la cause est présente où elle agit. La Rédemption atteint les âmes par la messe. La messe en reproduit donc la présence. Elle est signe et sacrement, le Signe par excellence de la Croix. En ce sens oui, en ce sens seulement, le « Christ chaque jour est immolé dans les mystères », dans les « sacrements » (saint Augustin) ([29]). En ce sens véritablement, il y a dans chaque messe « immolation sacramentelle » et si on peut dire « virtuelle » du Christ. Car la vertu des sept sacrements dépend de la Rédemption. D'elle découle toute grâce. De sorte que tout sacrement tire sa force de la Croix. Et celle-ci nous communique son salut par l'Eucharistie. L'Eucharistie, comme sacrifice, donne à l'Eucharistie-sacrement son efficacité. Les autres sacrements la reçoivent à leur tour par subordination et union au très Saint-Sacrement.

Sans doute, l'action sacramentelle opère-t-elle par elle-même (*ex opere operato*) la sanctification du chrétien. Mais la grâce qu'elle « produit », n'est pas tellement une chose, c'est un état et une qualité ; c'est la refonte dans le Christ-Jésus de notre substance humaine, plus merveilleusement refaite que faite : *Mirabilius reformasti...*

Il importe beaucoup, par conséquent, de se brancher sur la sainte messe, pour obtenir contact avec le Calvaire et sa Rédemption.

Il importe aussi de reconsidérer les sacrements du point de vue de la messe et du culte. Et après avoir mis en lumière leur causalité, leur efficace, il serait temps de rappeler leur valeur cultuelle. A côté de leur aspect anthropocentrique, il y aurait lieu de relever leur caractère théocentrique. Tout sacrement est prière ([30]). D'ailleurs, pourquoi cette tendance à figer la théologie sacramentaire en un sol dur où rien ne lève plus ? Les sacrements ne sont pas de simples machines à grâce (*Deus ex machina*), ils ne se résument pas en quelques gestes, en quelques menues choses, fussent-elles sacrées, consacrées.

L'École affirmait que la « matière » se détermine par la « forme ». Le sacrement par là devient vivant. Car la forme ou la parole n'est pas comme « une chose en dehors », elle fait partie de celui-là même

---

(28) D., 849. Le concile dit de la Messe : « Oblationis (cruentae) fructus per hanc incruentam percipiuntur... » (D., 940). Voir aussi D., 938.

(29) Cité par Masure, *Le sacrifice...*, p. 255 (*Epist. ad Bonif.*, 98).

(30) J. Barbel, C.ss.R., *Quellen des Heils, Die Sakramente der katholischen Kirche*, Luxembourg, 1947. Est-il nécessaire de répéter que ce sont les polémiques avec les protestants qui firent oublier un peu la valeur cultuelle et liturgique des sacrements ? L'homme est un imagier. Le symbolisme sacramentel favorise et organise sa religion intérieure.

qui parle. Aussi les sacrements sont-ils en général par leur âme et leur forme le prêtre même qui parle, consacre, absout !

Au sacrement-chose se substitue le sacrement-personne. Le sacrement, parce que signe, *signifie* et vérifie la mise en grâce de l'homme. Aussi le Christ est-il le Sacrement par excellence, le plus grand Signe de Dieu qui est amour et grâce, le plus beau visage de Dieu. Sacrement de Dieu qui contient en sa personne même ce que manifeste son être humain; la divine splendeur, la divine bonté : « épiphanie » de Dieu. Le prêtre est à son tour sacrement du Christ; il le montre et le donne. *Alter Christus.* Le prêtre représente l'Eglise. Au fond, c'est l'Eglise même qui constitue le parfait sacrement vivant du Christ dont elle annonce et communique l'Incarnation ([31]). Ces remarques ne forment pas une digression. Elles font mieux comprendre ce qu'est la messe. Elles montrent que le Christ se diffuse et se transmet par le sacrement de l'Eglise qui est son corps. Le Corps Mystique continue la Rédemption. N'est-il pas simplement « influx et contact virtuels », comme disent les scolastiques, avec la Tête, source de toutes grâces ? Le sacrifice du Sauveur, les membres de son corps doivent le prolonger ([32]). A ce point de vue, la messe mérite une nouvelle fois de s'appeler l'*immolation* du Christ. Après s'être sacrifié personnellement au Calvaire, le Christ se sacrifie en son humanité mystique le genre humain. A ce titre aussi la messe réalise le symbole et le signe efficace de la Croix. Le sacrifice spirituel des hommes ne consiste pas uniquement à souffrir; pas non plus à seulement offrir. Il est avant tout don de soi, parce qu'il est amour. Mais qui donne et se donne, se détache et se crucifie pour se livrer ([33]). Le Père Yves de Montcheuil a tenté d'expliquer par là le sens du Mystère de la Foi. C'est bien vrai. En se sacrifiant, tout chrétien « fait la messe ». En lui s'achève l'éternel signe de la Croix.

Beauplateau. M. BECQUÉ, C.ss.R.

---

(31) Le Père A.-D. Sertillanges, O.P., observe et décrit, avec son habituelle maîtrise, cet aspect sacramentel de l'Eglise. Mais on aurait souhaité qu'il s'en servît pour exposer et définir la messe, où il écrit seulement : « L'Eucharistie est la commémoration et plus encore le renouvellement mystique de la Passion du Sauveur... en raison de quoi on l'appelle un sacrifice » (*L'Eglise*, 2e édit., t. I, Paris, 1927, p. 269 et p. 234-236).

(32) C'est le lieu de rappeler la fameuse définition d'Augustin : « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est » (*De Civitate Dei*, X, 5).

(33) Y. de Montcheuil, S.I., *Mélanges théologiques* (coll. *Théologie*), Paris, 1946, p. 54-70. Dans le même sens, G. de Broglie, S.I., *Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, t. LX, 1948, p. 449-460.

Et A. Meunier, *art. cit.*, p. 80-81 : « Le Christ est immolé sur l'autel, parce que son immolation de la Croix est représentée; parce qu'il est véritablement présent dans sa qualité de victime de la Croix; enfin il s'est immolé, c'est-à-dire offert en sacrifice, parce qu'il est le terme d'un nouveau geste d'offrande, celui de l'Eglise » et, faudrait-il préciser, celui de tous les chrétiens, bénéficiaires et acteurs de l'universelle Rédemption.

L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA RUSSIE

L'histoire des relations du Saint-Siège et de la Russie n'est plus à faire. Assez riche du point de vue diplomatique, elle est malheureusement d'une exceptionnelle pauvreté en œuvres d'apostolat, en contacts profonds et en simples rapports culturels et humains. Ce sont les circonstances qui l'ont voulu ainsi. Né de Byzance, le christianisme russe devait en suivre les destinées. Séparé de Rome sans le vouloir et même le savoir, privé de toute ouverture sur le monde par l'assujettissement à la Grande Horde, puis jalousement maintenu dans l'isolement par l'autocratie des tsars, maintenant emprisonné derrière le fameux « rideau de fer », comment aurait-il pu acquérir un caractère d'universalité ? Et comment la pensée religieuse des autres peuples aurait-elle pu venir jusqu'à lui ?

Il faut se souvenir de ce tragique legs du passé pour apprécier l'attitude actuelle de l'Eglise russe vis-à-vis du catholicisme.

On sait que la hiérarchie du Patriarcat moscovite ne parle pas autrement que la presse soviétique du « fascisme » de l'Eglise catholique, des « sympathies hitlériennes » du Pape actuel, de ses « efforts pour soustraire à leur juste châtiment les criminels de guerre ». On se rappelle que le Concile réuni à Moscou en 1945 pour l'élection du Patriarche éprouva l'étrange besoin de flétrir les soi-disant menées du Vatican en ce sens. Et le congrès des évêques orthodoxes, réuni en juillet 1948 en la même ville pour fêter le cinquième centenaire de l'autocéphalie moscovite, vota, évidemment pour obéir à un ordre, une motion volontairement injurieuse pour le Pape et l'Eglise Romaine. Depuis lors l'Eglise de Moscou n'a pas été étrangère aux essais de fondation d'Eglises nationales en Pologne et en Tchécoslovaquie non plus qu'aux persécutions exercées contre les catholiques en Roumanie.

Au nom de la conscience chrétienne comme aussi de la simple dignité humaine, un servilisme aussi criant mérite, certes, condamnation. Les orthodoxes de l'émigration en sont indignés et humiliés ; et nous pensons que les vrais croyants de Russie ne doivent pas en être particulièrement fiers. Nous voudrions cependant attirer l'attention des catholiques sur un aspect de la question, qui évidemment ne donnera pas de la noblesse à une attitude qui en est dépourvue, mais aidera peut-être à l'expliquer psychologiquement et historiquement. Notre but n'est donc pas de plaider innocent, mais de replacer cette grande tragédie religieuse du XX[e] siècle en son contexte affectif et social et par là d'aider à se faire de l'ensemble du problème une vue pas trop inexacte.

Il y a un fait, c'est que, presque toujours, au cours d'une histoire singu-

lièrement tourmentée, le catholicisme est apparu à la Russie comme plus ou moins étroitement lié aux ennemis de la patrie. Les chevaliers Porte-Glaives, dès les origines de l'État russe, sont venus en conquérants, et il fallut, pour les chasser, l'héroïsme d'Alexandre Nevsky, ce noble prince orthodoxe ; or, c'étaient des catholiques.

Pendant de longs siècles, la très catholique Pologne a été l'ennemie héréditaire et elle est allée un jour jusqu'à régner en souveraine dans la cité sainte de l'orthodoxie nationale, Moscou. Ce fait historique, plus que tout autre, a marqué la psychologie religieuse russe. Si, vis-à-vis du catholicisme, on observe souvent, chez l'orthodoxe russe, une instinctive mise en garde, cela est dû, avant tout, au voisinage de la Pologne et aux longues luttes qui ont fait s'affronter les deux peuples au nom de leur foi plus encore que de leur race.

En 1812, c'est Napoléon qui a envahi la Russie, et, encore qu'il soit difficile de voir en lui un champion de la religion d'Occident, les Russes pourraient-ils oublier que les « vingt peuples » qu'il traînait à sa suite (pour nous servir de l'expression consacrée par les livres liturgiques pour commémorer la libération de la patrie) étaient presque tous de foi catholique ?

Or voici que l'histoire vient de se répéter. Le Führer a lancé ses armées à la conquête de la terre russe. Ils sont venus, ces rudes Teutons, et, pendant plusieurs années, ils ont occupé le sol national, écrasant les Slaves de leur mépris. Ce n'est certainement pas au nom de la foi romaine qu'ils agissaient. Pourtant, avec eux, et encore plus avec leurs alliés, ces catholiques qui appartiennent à la même nationalité que le Pape de Rome et qui prient comme lui, on a vu apparaître des prêtres d'Occident. Les étrangers ont été chassés par une force patriotique, à laquelle s'est unie sans aucune arrière-pensée l'Eglise nationale, une fois de plus soutien et incarnation de la résistance du peuple. Il faut avoir vécu ces jours d'héroïsme et s'être nourri des leçons de l'histoire, pour comprendre la réaction spontanée de la conscience russe en face d'une Eglise ignorée d'elle, qu'elle trouve toujours sur son chemin, aux heures tragiques, dans le camp de ses ennemis.

La guerre est à peine terminée qu'un nouveau conflit idéologique met aux prises le monde oriental et le monde occidental. Fière de sa victoire, la Russie, aujourd'hui, s'en croit frustrée, ou même s'imagine être menacée par les intrigues du capitalisme anglo-saxon ; c'est du moins ce que lui enseigne une tenace propagande. Or il lui apparaît aussi comme indubitable que l'Eglise de Rome a misé sur l'idéologie occidentale, s'identifie avec elle, attend le salut de la force américaine. Encore une fois, Rome serait avec les ennemis de Moscou. Vue simpliste, sans doute, mais qu'il n'est pas trop difficile de faire accepter à un peuple dépourvu de critères.

On objectera peut-être que, de cet état de choses, le catholicisme ne saurait être rendu responsable. Il est dû à l'isolement religieux de la Russie. Par la force des circonstances, celle-ci ne peut jamais être attaquée que par des ennemis d'une autre religion, les chrétientés balkaniques orthodoxes étant bien incapables d'entrer en lutte avec elle. Sans doute. Mais, quelle qu'en soit la raison, le fait demeure, et cela suffit pour que toute guerre nationale se double, pour elle, du fanatisme d'une guerre de religion.

Pour être complet, il faudrait, parallèlement, rappeler comment, aux heures de crise, ce fut toujours l'Eglise nationale orthodoxe qui sauva la nation. Ce furent ses moines, ses métropolites ou ses patriarches qui maintinrent en éveil la conscience nationale : les saintes et nobles âmes que furent Serge de Radonège, par exemple, qui, nouveau Pierre l'Ermite, souleva la croisade contre l'oppresseur tartare ou Philippe de Moscou, condamnant les abus d'Ivan le Terrible et étranglé sur son ordre ; de même le Patriarche Hermogène, résistant aux Polonais et maltraité par eux. Ne fût-ce point l'Église encore qui rappela le peuple à la sagesse au moment de la crise dynastique qui précéda l'avènement des Romanoff ? En 1941, elle ne fit donc que reprendre son rôle traditionnel en incarnant la résistance russe.

Dès lors, devons-nous nous étonner du zèle anticatholique de l'Eglise patriarcale d'U.R.S.S. ? Mise en demeure d'appuyer la politique soviétique dans sa lutte contre le catholicisme, elle n'éprouve pas, à se soumettre à ces directives du Kremlin, un scrupule excessif. N'a-t-elle point consenti des sacrifices autrement pénibles à la conscience chrétienne russe et à l'honneur national, quand elle a dû, comme prix peu glorieux de son actuelle faveur, désavouer ses propres enfants, les martyrs de la Révolution, déclarant que ceux-ci n'avaient pas été tués pour des motifs religieux, mais avaient subi le juste châtiment de leur politique contre-révolutionnaire ? Quand on en arrive là, il faut bien admettre que quelques diatribes de plus ou de moins contre un Pape lointain et étranger ne sont pas pour embarrasser la conscience de ces hiérarques.

Ceci dit non point pour justifier, mais du moins pour expliquer, à la lumière de l'histoire, une attitude qui nous étonne et nous blesse.

Il ne faut pas oublier non plus que le servilisme de l'Eglise vis-à-vis des autorités soviétiques, en cette question comme dans toutes les autres, est malheureusement une nécessité historique. Que peut faire une Église nationale, sinon se soumettre à ceux qui, détenant le pouvoir, la manient comme ils veulent ? C'est là la tragédie du schisme et des Eglises dites autocéphales que, prétendant se soustraire à la juridiction du Pontife de Rome, elles en sont réduites à reconnaître et servir pratiquement des « Papes » aux préoccupations souvent fort peu religieuses et d'une tyrannie singulièrement jalouse.

Placée dans la situation de prisonnière des Soviets, ne pouvant compter sur aucun appui extérieur, même moral, de la part des autres Eglises, voyant la sainte Russie de jadis, après plus de vingt-cinq ans de persécution et d'une œuvre très savante de déchristianisation, en passe de devenir un continent complètement athée, que pouvait espérer de l'avenir l'Eglise orthodoxe ? Se raidir en une opposition de principe à l'Etat matérialiste ? C'était se condamner infailliblement à une brève disparition et abandonner les âmes à l'irréligion. Ne valait-il pas mieux, au prix de quelques concessions, même pénibles, essayer de sauver ce qui pouvait encore l'être ? C'est ce que pensa le métropolite Serge, gardien du trône patriarcal de Russie.

Car il ne faut pas oublier que c'est lui qui, en l'année du Seigneur 1942, décida d'aller au Kremlin pour la fameuse entrevue avec Staline qui devait décider de l'orientation et peut-être du sort de l'Eglise russe. Or, si la valeur religieuse et morale de l'actuel Patriarche Alexis a pu, chez certains, être l'objet (à tort ou à raison, — ce n'est point à nous de juger) de quelques réserves, tous, par contre, même ses adversaires, reconnaissent dans le Patriarche Serge un véritable homme d'Eglise, qui a pu se tromper en sa politique religieuse (l'histoire en jugera), mais qu'en tout cas inspirait le seul souci du bien de l'Eglise et le sentiment de sa responsabilité pastorale.

Ne nous hâtons donc pas trop de nous indigner de la collusion actuelle de l'Eglise russe avec le pouvoir des Soviets. Nous en souffrons en ce moment, et nous regrettons de voir nos frères dans la foi s'associer, en leur campagne violemment anticatholique, à une puissance du mal. Mais sachons comprendre qu'ils en sont eux-mêmes les premières victimes, et que ce geste leur est commandé par des nécessités qu'ils estiment supérieures à toute considération.

Rappelons-nous que, de tout temps, même dans l'Eglise catholique, pourtant autrement forte de l'appui de Rome, il y a eu les partisans de la méthode de conciliation. N'est-ce pas hier que l'archevêque de Vienne — pour ne citer qu'un exemple fameux — croyait devoir exprimer sa loyauté à Hitler, qui n'avait pourtant rien d'un Constantin ni d'un saint Louis ? Il est vrai que le Vatican se hâta de lui imposer une rétractation. Mais le Vatican, hélas ! n'a pas de prise sur Moscou. Faut-il, dès lors, trop nous étonner de ce que, placée dans des circonstances autrement difficiles, privée de tout soutien extérieur, et de plus portée par toute sa tradition à considérer Rome comme son ennemie, l'Eglise russe ait cru devoir, dans l'intérêt supérieur de sa mission religieuse, accepter une sujétion de plus ? Encore une fois, nous ne prétendons pas trouver en ces considérations une impossible justification, mais seulement l'explication d'une attitude qui nous heurte, mais que nous aurions tort, en tout

cas, de vouloir juger, confortablement installés dans le fauteuil de nos libertés.

Car voilà bien la question qu'il convient de nous poser. Avons-nous, oui ou non, le droit de juger des évêques d'une psychologie et d'une tradition religieuse si différentes de la nôtre et placés en une situation si effroyablement complexe ?

En un certain sens, objectivement, oui, nous devons juger et condamner. Car le péché reste le péché, et il est difficile d'affirmer que le mensonge et la lâcheté sont des vertus, même dans le pays de Staline. Mais, ce faisant, nous devons comprendre comment, concrètement et socialement, les conjonctures historiques et politiques imposent quasi fatalement à l'Eglise russe la position injuste qu'elle a prise.

Et, surtout, notre condamnation doit être à base d'humilité et de charité. Sainte Catherine de Sienne, en son *Testament spirituel,* a écrit un mot extrêmement profond, qui doit pouvoir s'appliquer aux collectivités aussi bien qu'aux personnes privées. « Si nous remarquons des actes que nous sachions être des péchés réels, enseignait la vierge siennoise, il nous est interdit de porter un jugement sur ces faits, mais nous devons en éprouver une sincère et sainte *compassion,* que nous offrirons à Dieu par une pieuse et humble prière » (1). Que de maux auraient été évités à l'Eglise si, au cours des controverses entre chrétiens, cette ligne de conduite avait toujours été observée ! Et combien serait déplaisante et nuisible l'attitude de catholiques qui, en présence de faiblesses malheureusement trop évidentes des hiérarques de l'Union soviétique, se croiraient en droit de triompher bruyamment, pensant y voir la preuve de la supériorité de leur Eglise ! Laissons à d'autres la pharisaïque satisfaction de cette superbe. Pour nous, nous souvenant que tout abaissement d'une Eglise, même séparée, n'est pas au profit de l'idée chrétienne, et sachant d'ailleurs ce qu'est l'humaine faiblesse, nous préférerons pleurer, dans le silence de nos cœurs, une humiliation que nous faisons nôtre.

*
* *

Le point de vue officiel de l'Eglise orthodoxe en U.R.S.S. n'est donc pas du tout favorable, à l'heure actuelle, à des prises de contact, à des échanges de vue loyaux entre catholiques et orthodoxes. Et nous avons essayé d'en donner la raison.

Il reste — et il est consolant de le remarquer — qu'il s'agit là

(1) On voit ce que veut dire la Sainte : nous ne devons point imiter le juge, qui se sait ou se croit supérieur à l'accusé, mais, appréciant le fait pour ce qu'il est, c'est-à-dire un péché, le pleurer avec le coupable auquel nous nous identifions par la compassion.

uniquement d'une attitude provisoire, commandée par les circonstances, et qui ne préjuge pas de l'avenir. Rien ne nous autorise à croire que la pensée profonde des chefs de cette Eglise soit définitivement fixée. Certains signes nous montrent, au contraire, que l'attirance de l'Eglise universelle demeure vive en leurs cœurs. S'ils gardent bien des préjugés, si surtout ils redoutent chez nous un prosélytisme au désintéressement duquel ils ne peuvent croire (2), on devine, à l'amertume même avec laquelle ils parlent de l'intransigeance et de l'esprit de conquête de Rome, leur regret intime de ne pouvoir s'unir à une Eglise malgré tout si voisine de la leur. Avec les protestants, ils peuvent avoir des contacts plus faciles; ils savent bien que, sur le terrain du dogme, tout rapprochement sérieux demeure impossible.

Cette opinion se trouve, par exemple, nettement et courageusement exprimée par un des évêques de l'U.R.S.S. venu en France à l'automne 1946; dans un sermon prononcé alors dans l'église russe de Vanves, Mgr Photius se plut à définir les relations de l'Eglise orthodoxe avec les autres confessions chrétiennes. Or il nomma en premier lieu l'Eglise catholique comme la plus proche et réclama envers elle une attitude de respect et de compréhension, car, souligna-t-il, « cette Eglise est, comme la nôtre, porteuse de grâce ». Il parla ensuite évidemment des protestants, et spécialement des Anglicans, et ce fut pour les remercier chaleureusement de leur aide désintéressée et de leur sympathie; mais on percevait très bien la nuance que sa pensée traditionnelle ne pouvait manquer d'établir entre le lien de la seule charité, si réelle et si touchante soit-elle, et celui de la foi, seule capable d'unir sans équivoque.

Il semble malheureusement hors de doute que les dirigeants de l'Eglise de Russie, en leur ensemble, ne désirent que profiter de la suprématie actuelle des Soviets dans l'Europe orientale pour y affermir leur propre primauté et donc évincer Rome. Par ailleurs, dans les quelques occasions où des rencontres empreintes de charité et de loyauté ont pu avoir lieu entre prélats catholiques et évêques de l'Union soviétique, on a remarqué chez ces derniers un joyeux étonnement et un empressement sincère à aller vers ces frères qu'on leur avait dépeints sous d'autres couleurs et dont ils n'attendaient pas tant d'accueillante courtoisie. Preuve que bien des préjugés sont le fruit de l'ignorance. Preuve aussi qu'il nous appartient à nous de les dissiper en allant à ces Eglises sœurs en esprit fraternel.

Il nous faudrait, pour être complets, dire un mot de l'attitude

---

(2) Ne leur a-t-on pas, par exemple, dit et répété que Rome préparerait des *milliers* et *dizaines de milliers* de prêtres, futurs cadres d'une Eglise qui serait destinée à les supplanter ? On conçoit qu'une telle nouvelle, aussi tendancieuse qu'inexacte, ne soit pas de nature à les rapprocher d'une Eglise, supposée animée d'un tel esprit offensif.

actuelle des hiérarchies russes de l'émigration, jalouses de se soustraire à l'autorité du Patriarche de Moscou, devenu esclave d'un pouvoir athée. Pendant de longues années depuis la Révolution de 1918, ces Eglises, placées par les circonstances en contact continuel avec la pensée et la vie religieuses de l'Occident, s'étaient montrées extrêmement soucieuses de maintenir, sous des apparences de courtoisie, une défiante réserve. Les choses paraissent quelque peu changées maintenant. Le spectre du prosélytisme catholique a-t-il cessé d'effrayer ces chrétiens ? ont-ils découvert, chez leurs frères, du moins chez les plus avertis, une volonté sincère et désintéressée de collaboration ? ou bien se sont-ils dit que le danger d'absorption par le catholicisme était, après tout, moins redoutable que celui de l'athéisme ? Toujours est-il que Rome n'est plus, pour eux, l'ennemi numéro 1. On dirait plutôt que c'est Moscou qui est en train de le devenir. Et, dans la mesure où ils se détachent de la « troisième Rome », la première, la vieille, ne leur semble plus aussi abominable. En attendant, des contacts sont recherchés, on cause, on s'essaie à mettre en commun ce qui, sur le plan de la spiritualité ou de l'action, est de nature à réunir, et l'on est tout étonné de constater que, gardiennes de la même tradition, les deux Eglises n'auraient peut-être pas tant de peine à retrouver l'unité perdue un jour pour le plus grand dam de la chrétienté.

*
* *

Pouvons-nous risquer quelques pronostics sur l'avenir des relations interconfessionnelles ? Il faudrait, pour cela, posséder sur l'histoire future des vues qui nous font défaut ; car, ici encore, la vie de l'Eglise est en dépendance de celle du monde. Il n'est pas interdit cependant de s'attarder à envisager quelques hypothèses.

Que penser, par exemple, des réactions du peuple envers l'Eglise patriarcale si le régime des Soviets devait un jour s'effondrer à la manière de celui d'Hitler ? Il est assez probable que, dans ce cas, la vindicte populaire atteindrait durement les prélats autrefois si complaisants envers le régime détesté. Quelles seraient alors les chances de l'Eglise catholique ? Pourrait-elle escompter, par un retour naturel des choses, gagner en sympathies ce que sa fermeté doctrinale lui attire aujourd'hui de malédictions ?

Il faut le proclamer bien haut : la question est oiseuse. Car l'attitude de l'Eglise ne saurait en aucune manière être déterminée ni même influencée par des considérations de cette nature. Elle défend la vérité et elle sert les âmes sans arrière-pensée, uniquement en vertu de sa mission divine. Chercher à profiter des circonstances passagères pour étendre son champ d'action aux dépens d'une autre confession, étudier les événements à la manière des sages de ce mon-

de, habiles à tirer parti de toutes les situations, s'efforcer de « miser sur le bon tableau » afin de toujours en retirer le maximum d'avantages, serait pour elle la pire des tentations, celle qui compromettrait son rôle surnaturel en l'asservissant à des règles d'humaine politique, celle aussi qui, en fin de compte, en dépit de gains éphémères, nuirait le plus sûrement à son expansion même, car elle légitimerait toutes les suspicions et toutes les rancœurs.

Si jamais se produisait l'hypothèse que nous envisageons, c'est-à-dire si, par suite de renversements politiques, l'Eglise orthodoxe de Russie se trouvait un jour atteinte dans son autorité auprès des croyants, loin de s'en réjouir, les vrais catholiques devraient alors souffrir profondément de cette diminution de crédit, qui en aucun cas ne saurait être pour le bien de la religion tout court; et, se gardant d'utiliser la situation pour détacher de leur confession traditionnelle les âmes désemparées, ils devraient bien plutôt travailler en esprit de désintéressement à approfondir et spiritualiser la foi de ces orthodoxes, sans les arracher nécessairement aux cadres dans lesquels ils sont nés.

Car sans doute est-il temps que nous nous expliquions franchement sur ce problème des relations interconfessionnelles, que l'histoire n'a malheureusement pas aidé à clarifier et dont l'exacte solution importe cependant si grandement à la réalisation de la volonté du Christ : « Ut unum sint ».

On peut dire que la question est à l'ordre du jour. Le roman de Cronin « Les Clefs du Royaume » l'a posée à propos des protestants comme des païens eux-mêmes; et, encore qu'on doive contester certaines vues du célèbre romancier anglais, il faut reconnaître qu'il a vu juste lorsqu'il plaçait au-dessus de tout, dans le travail apostolique, le respect de la liberté humaine et le souci de ne jamais la violenter. Et le R. P. Congar, en un article paru dans *Rythmes du monde* (3), partait précisément de ce livre pour étudier, avec la finesse et la sûreté qu'on lui connaît, la différence de ce qu'il appelait le « prosélytisme » et l'« évangélisation », le premier terme désignant « l'activité qui poursuit le triomphe de la confession dont nous sommes les ministres », et le second « celle qui cherche le bien spirituel des hommes, leur existence et leur progrès dans le Christ ». Et il concluait : « on ne respectera jamais trop la liberté de ceux à qui l'on est envoyé... quant à nous, nous ne méditerons jamais trop sur la leçon du Grand Inquisiteur. Et aussi sur le fait que les griefs les plus profonds qu'on articule contre nous, et la méfiance que beaucoup ont à notre endroit, viennent de ce qu'à tort ou à raison on croit retrouver en nous l'esprit du Grand Inquisiteur » (4).

---

(3) N° 2, pp. 58-68.
(4) *Loc. cit.*, p. 67.

Or, si de telles réflexions sont vraies à propos de toutes les confessions religieuses sans exception, on conçoit qu'elles trouvent une application encore plus pertinente et opportune quand il s'agit de l'orthodoxie, dogmatiquement et hiérarchiquement si voisine de nous.

Par ailleurs, nous ne saurions oublier que c'est en Russie qu'a pris naissance la fameuse légende à laquelle faisait allusion le P. Congar et que tout Russe est plus ou moins porté à considérer l'Eglise catholique avec les yeux de Dostoïevsky. On peut dire que presque chaque orthodoxe voudrait pouvoir respecter le catholicisme et avoir avec lui des rapports de bon voisinage, mais que notre prosélytisme lui fait peur et le rejette dans une attitude de réserve, sinon de méfiance. Ce sont là des faits d'expérience, qu'il est loisible à chacun de constater et qui doivent donner à réfléchir.

Déjà, dès 1641, le grand précurseur qu'était Krijanich (5) avait bien observé ce trait du caractère russe. Dans un Mémoire qu'il adressait à la Propagande, il ne craignait pas de déclarer : « Je professe qu'il ne faut pas aller chez eux dans le but de prêcher la foi, chose que je n'aurais pas eu le courage de supposer sans raison, mais il convient d'y aller pour les exhorter à la vertu, aux sciences, aux arts libéraux. Et ceci fait, il sera dès lors plus facile de leur démontrer où sont la fausseté et l'erreur et ce sera le travail d'autres ouvriers, pleins de vertu et d'esprit » (6).

Ecrivant pour les Congrégations romaines, à une époque où la tolérance n'était pas précisément de mode, Krijanich ne manquait certes pas d'audace; aussi le voyons-nous proposer son observation avec la modestie voulue, comme s'il s'agissait d'une simple règle de prudence, et il avait soin de souligner qu'il lui fallait un certain courage pour émettre cette opinion et que ce n'était pas sans raison qu'il s'y déterminait.

Après trois siècles passés, le même motif demeure; car le temps ne semble point encore venu où pourront « démontrer où sont la fausseté et l'erreur » les « autres ouvriers, pleins de vertu et d'esprit », dont il se plaisait à évoquer la vision. Si les fidèles de l'orthodoxie russe réagissent si vivement en face de tout prosélytisme catholique, il est d'élémentaire sagesse de leur en éviter le heurt; car, avant de songer à « convertir » les gens, encore faut-il avoir leur audience.

Mais est-ce bien là la raison dernière de l'attitude que nous pré-

(5) Prêtre catholique croate qui, séduit par l'attirance de la Russie, se rendit en ce pays, où il passa de longues années, connut l'exil de la Sibérie, et mourut finalement au siège de Vienne, en 1683. Cette figure de lettré, de chercheur, d'apôtre, d'aventurier et de père du panslavisme a été étudiée en un livre attachant et qu'on peut penser définitif, paru récemment : « Krijanich, messager de l'unité des chrétiens et père du panslavisme » par Paulin-Gérard Scolardi, docteur de l'Institut Oriental de Rome, Paris, Picard, 1947.

(6) *Loc. cit.*, p. 57.

conisons. S'agit-il de jouer une savante comédie de tolérance, afin d'endormir les susceptibilités et de mieux préparer les voies à une prédication de l'intégrale vérité catholique ? Krijanich semblait le suggérer, ou peut-être feignait-il seulement de le croire. Mieux armés que lui, nous pouvons aujourd'hui dépasser sa pensée et lui donner son vrai sens.

Nous ne cherchons pas à « attaquer » le bloc orthodoxe ni à le « grignoter » de l'extérieur — toutes formules extrêmement déplaisantes —, non seulement parce que ce serait souverainement maladroit de notre part, mais avant tout parce que nous sommes héritiers des méthodes du Christ, infiniment respectueux de la liberté humaine, qu'Il cherche à amener suavement vers un idéal supérieur, sans jamais la violenter.

Et aussi parce que notre problème est autre. Nous ne désirons pas du tout établir, parallèlement à l'Eglise orthodoxe et opposée à elle, une Eglise catholique russe, qui petit à petit se développerait, se fortifierait et peut-être arriverait un jour à supplanter sa rivale. Ce qui importe n'est pas d'avoir quelques centaines ou même quelques milliers de catholiques de plus ou de moins ; notre ambition, la raison d'être de notre travail, c'est de voir réalisée un jour la volonté du Christ : l'unité de son Eglise. A cette Eglise universelle, nous ne voulons pas seulement amener des âmes choisies venues de confessions dissidentes ; c'est tout l'ensemble de l'Orthodoxie que nous ne désespérons pas de voir, un jour, renouer le lien rompu voici près de neuf siècles.

Car nous ne saurions oublier que nous avons devant nous non un ramassis d'âmes perdues ou en danger de se perdre, mais une Eglise juridiquement constituée, « porteuse de grâce » comme la nôtre, pour reprendre l'expression de Mgr Photius, possédant la succession apostolique, un sacerdoce authentique et administrant des sacrements valides. Ce ne sont pas ses enfants que nous cherchons à lui arracher un à un pour les agréger à notre groupement ; c'est elle-même, troupeau et pasteurs, qui devrait, lorsque tous les obstacles seront écartés, retrouver en corps le chemin de l'unité. Tout notre rôle, pour le moment, rôle humble mais nécessaire, consiste à préparer les voies de l'union future.

Cela ne veut pas dire que nous tomberons dans un excès opposé et écarterons systématiquement toute conversion au catholicisme, sous prétexte qu'elle pourrait nuire à la bonne entente nécessaire entre les deux Eglises. Il est des âmes tourmentées de vérité que touchera la lumière de l'Esprit Saint. A mesure que les contacts se feront plus faciles, une Madame Swetchine, un Père Gagarine, un Vladimir Soloviev ne pourront manquer d'avoir des émules. Il serait criminel de notre part de rejeter ces âmes qui, par conviction profonde, jugeront de leur devoir de faire leur adhésion personnelle

à l'Eglise universelle. Nous les accueillerons avec joie, sachant qu'elles iront, chez leurs frères de race, éveiller la nostalgie de l'universalité et préparer le jour où la question de l'union se posera, non seulement pour une petite élite, mais pour l'ensemble de l'Eglise orthodoxe.

Nous trompons-nous ? Il nous paraît que, conçu de cette manière, le fait des conversions ne devrait légitimement engendrer aucune susceptibilité ni malentendu dans les rapports interconfessionnels. Deux Eglises, assez voisines sur le terrain du dogme, toutes deux persuadées que la prière du Christ pour l'unité n'est pas un leurre et qui envisagent avec respect et bienveillance mutuelle le problème de leurs relations, devraient pouvoir coexister, se rencontrer, causer et peut-être un jour s'unir.

*
* *

Il nous faudrait maintenant, à l'usage des catholiques, esquisser brièvement un programme d'action unionistique. Car il n'est personne qui, en cet ordre de choses, ne puisse beaucoup ; et c'est de l'attitude, non seulement des quelques spécialistes de la question, mais de l'ensemble du peuple fidèle, que dépend pour une grande part l'amélioration des rapports, condition préalable de l'union des Eglises.

Ce programme, nous pourrions le résumer en trois paroles : connaissance, collaboration, prière.

I. — Il est malheureusement trop évident que l'*ignorance* est à la base de tous les malentendus et de toutes les dissensions entre chrétiens d'Orient et d'Occident, dans l'origine même du schisme comme dans sa prolongation. Nous sommes parfois douloureusement surpris de constater que les orthodoxes sont si mal informés de nos croyances et de nos grands courants religieux et semblent peu désireux de se renseigner sur une pensée et une vie différentes des leurs. Nous demandons-nous si nous ne commettons pas à leur égard la même faute, nous maintenant dans une volonté d'isolement qui n'a rien à voir avec le souci de l'intégrité de la foi et qu'ils prennent, peut-être non sans raison, pour de l'orgueil ? Ne fût-ce que par simple curiosité humaine, à plus forte raison par devoir de sympathie chrétienne, nous devrions nous intéresser aux doctrines comme aux méthodes d'apostolat et aux formes de culte de frères si proches de nous. Leur liturgie, en particulier, qui n'a rien de schismatique, puisqu'elle date des grands docteurs de l'Orient et est commune aux dissidents comme aux catholiques orientaux unis, devrait être familière à toute âme désireuse de ne point s'enfermer en son particularisme.

On sait avec quelle vigueur le Pape Pie XI a insisté sur la nécessité de promouvoir la connaissance des choses d'Orient, en laquelle il voyait le principal et presque l'unique moyen d'arriver à la réunion des Eglises. Voici, par exemple, comment il concluait l'encyclique « Rerum orientalium », qu'il voulut écrire, en 1928, sur un sujet qui lui tenait tant à cœur :

« Nous vous exhortons vivement, Vénérables Frères, tous ensemble et chacun en particulier, à promouvoir par tous les moyens possibles les études orientales et à joindre toutes vos forces aux Nôtres pour l'accomplissement d'une si grande entreprise. Tous les obstacles à l'union sans cesse désirée étant *ainsi* (7) finalement aplanis, sous les auspices de la Bienheureuse Vierge, Mère Immaculée de Dieu, par l'intercession des saints Pères et Docteurs tant de l'Orient que de l'Occident, Nous pourrons alors étreindre ces frères, ces fils si longtemps séparés de Nous, revenus enfin dans la maison paternelle et étroitement unis par cette charité qui a son plus solide fondement dans la vérité et la profession intégrale de la foi chrétienne. »

II. — Nous avons prononcé le mot de *collaboration*. Elle est sans nul doute légitime et peut être féconde là où le but poursuivi est nettement défini et les valeurs qu'il s'agit de protéger communes à plusieurs groupements. C'est dans cet esprit, par exemple, que le christianisme, le judaïsme, la religion du Prophète et même les cultes païens peuvent se trouver unis dans la lutte contre l'athéisme et la philosophie matérialiste. Plus voisines sont les confessions, plus intimes et nombreux les points de contact entre elles, et plus naturelle aussi sera leur union sur le terrain qui leur est commun.

A ce point de vue, les possibilités de collaboration entre le catholicisme et l'orthodoxie sont, grâce à Dieu, particulièrement grandes. Car une seule question nous divise vraiment, celle de la primauté du Pape. Pour à peu près tout le reste, nous nous trouvons complètement d'accord avec nos frères de l'orthodoxie orientale : nous croyons, nous sentons, nous réagissons comme eux en face de tous les grands problèmes de la vie ; nous nous opposons d'instinct aux mêmes erreurs et c'est par des moyens traditionnels identiques que nous prétendons guider les âmes vers Dieu. Au lieu d'agir en ordre dispersé, il serait donc sage que nos efforts se conjuguassent, du moins en ce qui nous est commun, — et c'est presque tout. Je verrais fort bien les catholiques mettre à la disposition de leurs frères orthodoxes leur science et leur expérience pour la publication d'ouvrages religieux, l'enseignement en toutes ses branches (y compris les Séminaires), l'organisation de l'apostolat spécialisé et, d'une ma-

(7) C'est nous qui soulignons. On voit assez le rôle unique qui, dans la pensée du Pape, est attribué à une exacte connaissance de l'Orient pour écarter les obstacles et finalement mener à l'union.

nière générale, tout ce qui touche à la technique pastorale. Et il ne me déplaîrait pas que cette collaboration atteignît la source même de toute action et de toute sainteté et que nous missions en commun nos trésors ascétiques et mystiques. Car les orthodoxes ne pourraient que gagner au contact d'un saint François d'Assise, d'un saint Ignace de Loyola ou d'une sainte Thérèse d'Avila ; et nous avons certainement à apprendre des saintes âmes que furent Serge de Radonège Séraphim de Sarov, Nil Sorsky ou Joseph de Volokalamsk. Aidons les âmes à se sanctifier, élevons-les dans l'ordre de la grâce et, à notre tour, mettons-nous humblement à l'école de leurs grands maîtres. Cet échange loyal de nos valeurs spirituelles, cette rencontre sur l'unique terrain où l'émulation soit féconde, celui de la sainteté, ne pourra que nous donner, aux uns et aux autres, la nostalgie de l'unité. Nous aurons évité de disputer, nous n'aurons même pas beaucoup parlé d'union ; mais le jour viendra, et peut-être est-il assez proche, où elle se fera toute seule, ou plutôt où le Seigneur Lui-même l'accomplira en son Eglise pacifiée. Car, ayant appris à nous respecter, à nous aimer, à prier, lutter et souffrir ensemble, nous ne pourrons pas ne pas nous demander avec angoisse par quel tragique malentendu il se trouve que nous soyons désunis. Ce jour-là, l'union sera plus qu'à moitié faite.

Collaborer avec l'Eglise orthodoxe, l'Eglise catholique le peut sans contredire sa mission, tout comme la grâce divine ne dédaigne point de solliciter la liberté créée de l'homme, le pécheur comme le saint, pour « coopérer » avec elle, retenir ce qu'il y a de bon en elle et suavement, sans jamais la violenter, la porter vers le but divin, qui est tout de miséricorde et d'amour.

III. — Nous avons à peine besoin de signaler la nécessité de la *prière* en une œuvre aussi éminemment surnaturelle que l'union des Eglises chrétiennes. On a parfois l'impression qu'à certaines époques, on s'est sans doute préoccupé de doctrine, on s'est disputé, on a défendu avec âpreté des droits ou des privilèges, mais on n'a peut-être pas fait au devoir sacré de la prière la place de choix qu'il aurait dû occuper. Si, par exemple, en 1054, l'Occident comme l'Orient avaient supplié avec unanimité le Seigneur d'épargner à son Eglise le scandale de la rupture, celle-ci se serait-elle produite ? Dieu le sait. Peut-être nous trouvons-nous à un de ces moments historiques où, en face du matérialisme sûr de lui, Dieu n'attend que la prière de ses fils pour faire triompher l'Esprit.

Mais, pour être vraiment efficace, cette prière ne devrait-elle pas être commune ? N'est-il pas désirable que les catholiques et les orthodoxes, pour autant que cela est permis par l'Eglise, s'unissent dans la même supplication ? Alors on peut être certain que le Seigneur ne se refuserait pas à opérer ce que les simples forces humaines sont impuissantes à obtenir. Déjà de timides essais se font en ce sens,

depuis plusieurs années, à l'occasion de la Semaine pour l'Unité, du 18 au 25 janvier; non seulement chrétiens de diverses confessions prient parallèlement, chacun de leur côté, pour le but commun cher à tous; mais, du moins en certaines cités, il est arrivé qu'ils aient mêlé leurs prières en une unique cérémonie qui les réunissait tous. Sous réserve de directives officielles des autorités ecclésiastiques à ce sujet, on peut, semble-t-il, se réjouir de cette communion dans la prière pour l'unité.

Notre rôle n'est pas de résoudre ici les problèmes délicats que soulève la *communicatio in sacris*. Il existe, on le sait, des lois ecclésiastiques très restrictives à ce sujet. La raison de ces dispositions est obvie; il s'agit de protéger les fidèles de tout danger d'indifférentisme; et ce péril n'est pas vain. Il faut à tout prix écarter de l'esprit des fidèles la persuasion néfaste que toutes les religions se valent et que les questions de doctrine n'ont aucune importance pratique.

Ces règles de l'Eglise, si sévères, sont donc pleinement justifiées. Il reste que, du point de vue unionistique, pour ceux qui, dans le respect de la vérité, recherchent loyalement un rapprochement des chrétiens, elles constituent un obstacle mortifiant. Il est presque impossible d'en faire comprendre la sagesse et l'opportunité aux orthodoxes de bonne foi, disposés à n'y voir, la plupart du temps, qu'une manifestation d'orgueil ou de fanatisme. Comment persuader de son estime et de ses sentiments fraternels ceux à qui l'on doit refuser toute participation dans le domaine le plus intime et le plus unissant, celui de la prière liturgique ? Il y a là un problème de psychologie, dont la solution n'est pas facile.

Sans doute, il est possible que les normes actuelles, sans rien sacrifier des principes immuables, subissent certaines atténuations dans les applications concrètes. Celles-ci répondraient aux vœux de beaucoup de ceux qui se trouvent en contact direct avec les chrétiens d'Orient non-unis. Quoi qu'il doive en être de l'avenir, le catholique désireux d'union conformera ses actes et ses pensées à la législation de l'Eglise. Mais tout en évitant ce que lui interdit l'Eglise, il s'efforcera de mettre d'autant plus de charité, de sympathie et surtout de vraie humilité dans les rapports d'ordre profane ou religieux qu'il entretient avec les orthodoxes. Il ne fera d'ailleurs que se conformer à la vérité et à la justice en traitant en « frères », tout « séparés » qu'ils soient, ceux que rattachent à la véritable Eglise le caractère baptismal et tant de liens visibles et invisibles.

Rome et Buenos-Aires. Philippe DE RÉGIS, S. I.

LES MANUSCRITS DU DESERT DE JUDA

III. DECOUVERTE ET EXPLORATION DE LA GROTTE

Le vendredi 8 avril 1949, Monsieur le Chanoine Ryckmans, Professeur à l'Université de Louvain, présentait, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, une communication sur la découverte et l'exploration de la grotte de Palestine où des bédouins avaient trouvé, à l'été de 1947, quelques manuscrits hébreux, entre autres un rouleau complet d'Isaïe.

Dans un précédent article (1), nous avons donné une description de ces « volumina » et, dans une « Note complémentaire » (2), nous avons mis nos lecteurs au courant de la séance de l'Académie tenue à Paris le 8 avril.

Ils savaient dès lors que c'était par l'initiative d'un Belge, M. Philippe Lippens, observateur des Nations Unies, que la célèbre cachette avait été repérée, le 28 janvier 1949. Ils savaient aussi que, du 15 février au 5 mars, M. Harding, directeur du Service des antiquités de Transjordanie à Amman et le R. P. de Vaux, directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, avaient fouillé méthodiquement le sol et le sous-sol de la caverne et ils connaissaient dans leurs grandes lignes les résultats de cette exploration.

Des informations nouvelles et de première main nous permettent de compléter la note rapide donnée dans le fascicule d'avril 1949 de notre Revue. Nous disposons d'une relation écrite par M. Philippe Lippens lui-même et nous racontant l'histoire de la recherche et de la découverte de la grotte aux manuscrits (3). De plus, dans *The Illustrated London News* du 1er octobre 1949, M. Harding expose brièvement les résultats de ses travaux, pendant que le R. P. de Vaux fait de même dans un long article, très solidement documenté, paru dans la *Revue Biblique* d'octobre 1949 (4).

Nous avons dit précédemment comment les savants de l'American School, puis M. Sukenik, de l'Université hébraïque de Jérusalem, avaient dû renoncer au projet de parvenir à la précieuse caverne.

C'est cette idée qu'allait reprendre et poursuivre jusqu'à sa réalisation M. Lippens. Au cours de l'année 1948, il avait lu dans la revue américaine « Time » l'histoire de la découverte des manuscrits. Il se la rappela en arrivant à Jérusalem, le 2 décembre 1948.

---

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1949, pp. 286-304.
(2) *N.R.Th.*, avril 1949, pp. 414-416.
(3) Nous publions ce document « in extenso » dans la *Revue Générale Belge* de janvier 1950, mais nous en fournissons ici un résumé substantiel.
(4) Ce fascicule, en fait, n'est sorti de presse qu'au début de décembre.

Le 7 décembre, se trouvant dans la zone israélienne, il va faire visite au R. P. O'Rourke, supérieur de l'Institut biblique pontifical de Jérusalem, expose de mémoire le peu qu'il savait alors au sujet des manuscrits et apprend qu'ils sont peut-être dans un couvent de la Vieille Ville, en zone arabe : le couvent syrien orthodoxe de Saint-Marc.

Le 15 décembre, l'observateur belge franchit les lignes et passe de la Nouvelle Ville à l'Ancienne. Sa première visite est pour le Saint-Sépulcre, puis il se rend au couvent syrien. Il y apprend que les rouleaux sont en partie en possession des moines, mais on les a mis en sécurité hors de Jérusalem. L'un des deux religieux prenant part à l'entretien est le frère du Père Butros Sowmy, tué par un shrapnell en septembre 1948. Ces deux hommes sont ceux qui en savent le plus long sur la trouvaille du bédouin inconnu. Mais le jeune arabe qui accompagne M. Lippens en qualité de guide et d'interprète a les oreilles trop ouvertes pour qu'on puisse aborder en sa présence n'importe quel sujet.

En sortant du couvent de Saint-Marc, M. Lippens se rend à l'Ecole américaine de recherches orientales et y fait la connaissance de son directeur, le professeur Sellers. Il devait apprendre ultérieurement que non seulement le professeur Sellers, mais encore le professeur Sukenik de l'Université hébraïque de Jérusalem étaient tous deux à la recherche de la grotte et du bédouin qui fut le premier à y pénétrer.

De ses premières enquêtes, M. Lippens tire une conclusion. Du côté des rouleaux retrouvés, il n'y a plus rien à faire : quatre sont en la possession de l'Université juive, les quatre autres sont aux mains des Américains. Mais il reste à découvrir la grotte, quelque part au bord de la Mer Morte.

Ce n'est pas chose aisée : on ne sait rien et ceux qui savent ne veulent rien dire. Un jour pourtant M. Lippens apprend d'un habitant de Jérusalem que la grotte se trouverait à sept ou huit kilomètres du croisement de la route Jéricho-Kalias.

Rentré d'un congé passé en Belgique, l'officier observateur est de retour à Jérusalem Vieille Ville, le 11 janvier 1949. Il va de suite interroger le Professeur Sellers et lui dit qu'il a des raisons de croire que la grotte est à tel endroit. Cette opinion est partagée par le professeur américain, lequel estime toutefois que ses propres données sont trop vagues. M. Lippens se contente de remarquer à part lui que cela n'infirme pas les siennes beaucoup plus précises.

Entretemps l'officier belge a fait la connaissance de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem et de son distingué directeur, le R. P. de Vaux. Ce dernier, enchanté de voir un observateur de l'O.N.U. s'intéresser au problème de la grotte, lui donne en lecture les revues qui traitent de la question. Notre lecteur est vive-

ment frappé par une déclaration de M. John Trever dans « The Biblical Archaeologist » (Vol. XI, septembre 1948, n° 3, p. 56). Ce savant américain, qui avait photographié les rouleaux des moines syriens en février-mars 1948, se désolait d'avoir dû abandonner le projet de parvenir à la grotte et de n'avoir pu écrire le chapitre final qui aurait complété l'histoire de « la plus grande découverte de manuscrits des temps modernes ».

Jusqu'ici le problème était aux yeux de M. Lippens intéressant; il devient maintenant passionnant. Le 17 janvier, l'officier belge est à l'École biblique française et fait avec le R. P. de Vaux la convention suivante : s'il parvient à découvrir ou à faire découvrir la grotte, l'exégète français accepte d'être proposé comme expert technique à la fouille qui suivra. Il accepte de plus qu'une ou des publications qu'il fera consécutivement à ces fouilles soient faites par l'entremise d'un institut scientifique belge, en l'occurrence l'Université de Louvain, dont M. Lippens est ancien élève. Pour cette dernière clause cependant, le R. P. de Vaux réservait ses obligations à l'égard de co-auteurs.

Le 23 janvier, l'officier belge demande au major belge Simon, Senior Military United Nations Observer à Ramallah, de lui fixer une entrevue avec le général Lash, commandant la 3e brigade de la Légion arabe de Ramallah. Le rendez-vous est fixé au lendemain, 24 janvier à 9 heures du matin.

L'officier belge demande d'abord au général s'il est au courant de la plus grande découverte de manuscrits des temps modernes. Réponse négative, mais les yeux du général brillent. En raison de son long séjour en Moyen Orient, il sait qu'en ces pays tout est possible dans le domaine des découvertes archéologiques.

« C'est sur votre territoire », reprend l'officier belge.

« Où ? », demande le général, qui visiblement s'intéresse au problème. Avant de répondre, M. Lippens pose ses conditions : si la chose présente un intérêt aux yeux du général, accepte-t-il un technicien désigné par l'observateur belge pour l'examen de la grotte ? Il accepte et se met en devoir de téléphoner au colonel Ashton, l'archéologue attaché au Quartier général de la brigade. Ce dernier arrive sans tarder. Il a vaguement entendu parler de ces manuscrits, mais en fait il n'est au courant de rien de précis.

M. Lippens finit par dire tout ce qu'il sait : nom de la tribu, endroit présumé, citations du *Biblical Archaeologist*, etc. La conversation intéresse les deux officiers au plus haut point. Le général téléphone à M. Gerald Harding, le directeur du Département des antiquités à Amman. Ce dernier confirme les dires de l'officier belge et déclare qu'il est aussi à la recherche de la grotte.

Le plan de M. Lippens était le suivant : comme le nom du bédouin aux manuscrits était introuvable et qu'il n'y avait rien à espérer du

côté américain ou israélien, il ne restait qu'à « jouer la carte anglaise » en s'adressant à ceux qui savaient le moins, mais pouvaient le plus en temps de guerre : la Légion Arabe.

Le général Lash et le colonel Ashton se concertent après le coup de téléphone d'Amman et décident d'envoyer deux bédouins de la brigade en congé dans leur tribu avec mission de découvrir la grotte. L'officier belge insiste auprès du général anglais pour qu'on soit prudent vis-à-vis de M. Harding, qui a peut-être son plan personnel en voie d'exécution. Dans ce cas il conviendrait de conjuguer les efforts de part et d'autre. Le général Lash met le colonel Ashton à la tête de l'expédition. L'un après l'autre, les deux officiers anglais remercient l'officier belge. Ils lui confirment qu'ils acceptent son délégué technique et qu'ils tiendront M. Harding au courant et agiront de concert.

Revenu à Jérusalem, M. Lippens met le R. P. de Vaux au courant de son entrevue de Ramallah. Le lendemain, l'observateur reçoit, dans le cadre des mutations mensuelles, sa désignation pour Amman en date du 29 janvier : transfert facilité par le colonel Langlois, chef de la Mission belge en Palestine et tout particulièrement par le commandant Baron 't Kint de Roodenbeke, son adjoint, mis au courant des recherches de l'officier belge.

Dès le 30 janvier, M. Lippens entre en contact avec M. Harding, le met au courant de tout ce qu'il sait et lui exprime ses vœux concernant le R. P. de Vaux. L'archéologue anglais répond en annonçant qu'à la suite de l'entretien de Ramallah, le colonel Ashton a réalisé son plan : il a envoyé deux bédouins sur les lieux et depuis deux jours il y a une garde armée de la Légion Arabe devant une grotte présumée être celle que l'on cherche. Le colonel Ashton s'est rendu dans cette grotte et a découvert à même le sol de nombreux linges ayant servi à envelopper les manuscrits, ainsi qu'une grande quantité de poterie.

On a parfois souligné comme décisif dans la découverte le rôle rempli par les deux bédouins du colonel Ashton. En réalité, ils n'ont pas rapporté les renseignements demandés. Par contre, le colonel Ashton, accompagné du capitaine arabe Akkash el Zebn, de la 3e brigade, parcourant la région, a, lui, découvert la grotte. Longeant la haute falaise qui domine la Mer Morte, le capitaine attira l'attention du colonel sur des débris de poterie disséminés parmi des éboulis de roches et de cailloux. Celui-ci remonta la trace révélatrice et pénétra le premier dans la grotte si avidement recherchée. L'honneur de la découverte revient donc à ces deux officiers de la Légion Arabe.

Lors de cette première visite, le colonel Ashton n'a touché à rien, ce qui est tout à l'honneur de ses qualités d'archéologue. M. Harding se rend sur place le 5 février. M. Lippens prévient d'urgence le R. P. de Vaux à Jérusalem. Vient la pluie qui rend tout accès im-

possible. M. Harding se rend à nouveau à la grotte le mardi 8 février. Le R. P. de Vaux averti par M. Lippens accompagne cette fois l'archéologue anglais.

L'observateur belge passa les journées des 8 et 9 février dans une attente fébrile et même un peu angoissée. Il se demandait si, sur la foi des renseignements qu'il avait fournis, les officiers de la Légion Arabe n'étaient pas entrés dans une fausse grotte. M. Harding se montrait fort sceptique.

Heureusement, le jeudi 10 février, il apprend de M. Harding lui-même que les résultats des premières recherches sont extrêmement probants. Aussi est-ce d'un cœur joyeux que le lendemain, vendredi 11 février, il se rend à la grotte en compagnie du colonel Toogood, de l'Etat-Major de la Légion Arabe. Ils passent là de trois à quatre heures avec M. Harding, le R. P. de Vaux, Ibrahim Asuli, un vétéran des fouilles, et Mohamed Mustafa, un débutant, à qui la chance devait sourire et qui découvrit la plupart des pièces intéressantes.

Constatant l'emplacement de la caverne, M. Lippens a la satisfaction de remarquer qu'à très peu de chose près, c'est bien l'endroit qu'il a indiqué au général Lash sur sa carte, lors de l'entrevue de Ramallah.

Une autre satisfaction non moins grande lui est procurée par le R. P. de Vaux qui lui montre fièrement des fragments de manuscrits détachés des rouleaux vendus à Jérusalem. On est donc bien dans la cachette d'où le bédouin les a emportés à l'été de 1947. Quant à la poterie trouvée sur place, elle permet d'établir clairement que ces rouleaux sont d'une époque antérieure au Christ.

L'officier belge devait connaître encore une autre joie : reconnaissant en M. Philippe Lippens l'initiateur efficient de la recherche et de la découverte de la grotte aux manuscrits, le R. P. de Vaux et M. Harding consentirent d'un commun accord à ce que la première communication sur leur travail de fouilles fût présentée à l'Académie des Inscriptions par un professeur de l'Université de Louvain, suivant ce qui avait été convenu le 17 janvier entre l'exégète français et l'ancien élève de l'Alma Mater. Et c'est ainsi que le 8 avril 1949, M. le Chanoine Ryckmans faisait à Paris la communication que l'on sait.

Nous avons maintenant à exposer les résultats de l'exploration de la grotte. Elle s'est prolongée du 15 février au 5 mars.

La caverne est une simple crevasse dans la haute falaise de 600 mètres, qui se dresse à environ deux kilomètres à l'ouest du rivage de la Mer Morte à son extrémité septentrionale. On est là à douze kilomètres au sud de Jéricho, à environ sept kilomètres au sud, sud-ouest de Kalias, à quatre kilomètres au nord de Aïn Feshka et à un kilomètre au nord du Khirbet Qumrân. Au pied de la falaise on est

à environ 150 mètres au-dessus du niveau de la Mer Morte dont les eaux lourdes et métalliques brillent là-bas à quelques centaines de mètres à l'est.

Si, partant du pied de la falaise, on fait une ascension à quarante degrés parmi les éboulis, on arrive à 150 mètres plus haut, devant l'entrée de la grotte. Elle ouvre sur une étroite ravine creusée dans la falaise. Elle présente deux ouvertures : une étroite fenêtre à deux mètres de hauteur dans la paroi verticale et un trou au ras du sol par où on ne pouvait passer qu'en rampant. Cette porte a été élargie par des fouilleurs clandestins, qui sont venus à la grotte après le bédouin. Ce dernier s'est vraisemblablement faufilé par la fenêtre, mais en faisant un sérieux redressement. Il résulte de tous ces détails que la grotte est d'accès difficile et qu'elle constituait une cachette idéale. Elle n'a pu être autre chose, car elle ne se prêtait nullement à servir d'habitation.

A l'intérieur, la caverne se présente comme un long couloir irrégulier, orienté Nord-Sud. Elle a environ deux mètres de largeur et un peu plus de deux mètres de hauteur avant fouille du sol. Elle va en se rétrécissant et finit en boyau de cinquante centimètres de largeur sur les deux mètres du fond. De ce fond à l'entrée il y a de sept à huit mètres.

Les objets retrouvés dans les fouilles de février-mars 1949 sont de trois espèces : les linges, la poterie, les fragments de manuscrits. Rappelons que nous parlons en ce moment de l'état de la grotte, telle qu'elle a été découverte le 28 janvier 1949 : nous faisons abstraction des huit rouleaux vendus à Jérusalem en 1947 (dont traite notre article de mars 1949), comme aussi de ce que pourraient avoir enlevé les fouilleurs clandestins venus après le bédouin, mais avant l'exploration méthodique.

Les morceaux de linge sont des pièces rectangulaires de vingt à cinquante centimètres de longueur. On s'en est servi pour envelopper les rouleaux et les empaqueter dans les jarres, peut-être aussi pour fixer les couvercles sur les jarres. Les bords de ces pièces d'étoffe sont ourlés et l'ourlet a été cousu de fil bleu. Il est de ces pièces qui portent une sorte de dessin réalisé également avec du fil bleu.

Ces linges sont maintenant en Angleterre où ils sont étudiés par Madame Crowfoot, expert connu pour tout ce qui est relatif à l'ancien tissage. Ce sont les premiers de ce genre trouvés en Palestine.

Certaines jarres étaient encore entières lors de la première visite du bédouin. M. Sukenik a affirmé en avoir acheté l'une ou l'autre pour le Musée de l'Université hébraïque. Tout le reste a été vraisemblablement mis en pièces par les pillards anciens et modernes. Le nombre des couffins de tessons recueillis s'élève à une douzaine.

Au jugement de MM. Harding et Sellers et des RR. PP. de Vaux et Vincent, la matière et la technique de ces vases dénotent la bonne poterie commune du IIe siècle avant notre ère.

La forme à peu près constante est celle d'un vase cylindrique de soixante centimètres de haut et de vingt-cinq à vingt-huit centimètres de diamètre. Au moyen des fragments on a essayé des restitutions : celle que présente la *Revue Biblique* (1949, Planche XV) est presque complète. On peut voir un autre essai, moins parfait, dans *The Illustrated London News* (Oct. 1. 1949, p. 495, fig. 12).

Chaque jarre avait son couvercle, sorte de coupe basse à bord vertical. Le détail de la fabrication montre que ces bols n'ont jamais eu d'autre destination que de servir de couvercles aux jarres. On peut voir des reconstitutions de ces couvercles dans les deux Revues que nous venons de citer (5).

On a recueilli les éléments certains de quarante-neuf couvercles. Le nombre des jarres, à en juger par les bases et les cols identifiés, est le même à une ou deux unités près. Ces chiffres représentent un minimum. On peut dire que la cachette contenait au moins cinquante jarres couvertes.

La coutume de conserver des manuscrits dans des jarres est attestée par plusieurs trouvailles de ce genre en Egypte, sans parler des attestations littéraires pour la Palestine (6).

Les cinquante jarres de la cachette contenaient vraisemblablement toutes des manuscrits. On est très modéré en estimant que dans chaque vase on avait enfermé au moins trois rouleaux. Il est donc probable qu'il fut un temps où le dépôt comprenait un minimum de cent cinquante volumes.

L'homogénéité de technique et de forme des vases est telle qu'elle a amené le R. P. de Vaux à la conclusion suivante : on a l'impression que ces jarres ont été faites en même temps, par le même atelier. L'archéologue français va plus loin : elles auraient été faites pour cacher *ces* rouleaux dans *cette* grotte. La communauté à laquelle appartenait cette bibliothèque aurait fait à un potier une commande spéciale du matériel dont elle avait besoin.

Ceci supposerait des hommes agissant avec calme et méthode et exclurait la hâte et la précipitation que provoquent habituellement des circonstances critiques. On peut imaginer un dépôt fait en prévision d'un départ. Nous avons dit (7) comment M. Ginsberg voyait une relation entre la secte du désert de Juda et la secte du pays de Damas. Pour lui, il s'agit d'une seule et même secte à deux stades de son histoire. Elle se serait donc transportée de Palestine en Syrie.

---

(5) *R. B.*, Planche XIV; *Ill. Lond. N.*, fig. 11.
(6) Jérémie, XXXII, 14; *Assomption de Moïse*, I, 17; Eusèbe, P.G., XX, 556; Epiphane, P.G., XLIII, 265, 268.
(7) *N.R.Th.*, 1949, p. 298.

Le R. P. de Vaux suggère cet exode de Damas, au moins à titre d'hypothèse de travail ou même simplement comme un cas analogue.

La céramique de la grotte étant du II^e^ siècle avant notre ère, à la rigueur du début du I^er^ siècle, en tout cas antérieure à la période romaine, le R. P. de Vaux conclut qu'aucun manuscrit n'est d'une date postérieure. Il sait qu'il va contre toutes les opinions émises à ce propos par MM. Sukenik, Albright, Trever, le R. P. Tournay. Mais, dit-il, aucun de ces auteurs n'a utilisé le témoignage de la céramique : ils sont donc réduits à des indices paléographiques incertains par suite du manque de textes palestiniens datés pour cette période. Ces auteurs répondront peut-être au R. P. de Vaux qu'il en va de la céramique comme de l'écriture : le passage d'une forme à l'autre s'opère insensiblement et non brusquement. Resterait donc à savoir avec une suffisante précision quand on a cessé de fabriquer la poterie appartenant au type attesté dans la grotte.

Travaillant au canif, centimètre cube par centimètre cube, les fouilleurs ont exploré le sol et le sous-sol de la caverne et ils en ont retiré environ six cents fragments manuscrits. Beaucoup sont très petits, grands comme l'ongle du pouce ou même du petit doigt, comme on peut le voir dans les reproductions en grandeur naturelle que donne l'*Illustrated London News* (l.c., p. 494, fig. 3). Réduits à quelques lettres parfois, ils sont inutilisables. Il en est peu dont l'étendue atteigne quelques lignes.

Comme nous l'avons dit plus haut, certains de ces fragments se sont détachés des rouleaux emportés par le bédouin à l'été de 1947 et vendus à Jérusalem. Mais le plus grand nombre appartient à des manuscrits qui se sont trouvés autrefois dans la grotte et en ont disparu.

On a identifié un menu fragment de la Genèse, deux petits fragments du Livre des Juges, des morceaux plus longs du Deutéronome. On peut voir dans l'illustré londonien (p. 494, fig. 4) la reproduction d'une section du Deutéronome, où l'on relève les restes d'une dizaine de lignes dont la plus longue a conservé huit ou neuf mots.

La plupart de ces débris proviennent, semble-t-il, d'ouvrages non canoniques : leur intelligence en dehors du contexte sera difficile.

Le type d'écriture que l'on rencontre le plus habituellement dans ces fragments est le type carré, dit parfois araméen, en usage après l'exil de Babylone. Mais il a dû exister dans la grotte plusieurs manuscrits en écriture phénicienne.

Tous ces fragments de texte sont sur peau. On a aussi retrouvé une quarantaine de morceaux de papyrus, mais si petits qu'ils sont inutilisables.

Parmi les débris de texte en écriture phénicienne, on en a trouvé quatre qui ont appartenu à un rouleau du Lévitique. Chacun d'eux

ne contient que quelques bouts de lignes, quelques mots, quelques lettres même; mais avec une sagacité et une habileté auxquelles il nous est agréable de rendre hommage, le R. P. de Vaux est parvenu à les identifier en les remettant dans le contexte. C'est moins sensationnel que de découvrir le rouleau complet d'Isaïe, mais c'est un travail plus méritoire et, pour tout dire, plus passionnant.

Chacun de ces quatre fragments vient s'insérer dans le contexte que voici :

1er fragment : 50 mm × 25 mm : restes de 5 lignes d'écriture : 2 ou 3 mots sur les 4 premières lignes et vestige d'une lettre (he) à la cinquième ligne : *Lévitique,* XIX, 31-34.

2me fragment : 55 mm × 35 mm : restes de 6 lignes d'écriture avec environ 18 mots pour les six lignes : *Lévitique,* XX, 20-23.

3me fragment : 30 mm × 50 mm : restes de 6 lignes d'écriture avec une dizaine de mots pour les six lignes : *Lévitique,* XXI, 24 à XXII, 3.

4me fragment : 12 mm × 20 mm : restes de 3 lignes avec un mot par ligne : *Lévitique,* XXII, 4-5.

L'exactitude avec laquelle ces bouts de phrase viennent s'insérer dans le contexte à nous connu par le texte massorétique fournit une nouvelle preuve de la fidélité de la tradition manuscrite. Aucune variante textuelle, mais seulement deux variantes orthographiques :

Lév., XIX, 31 : dans haj-jidde'ônim, le ô est écrit *plene* (avec *waw*) dans le fragment, alors qu'il est écrit *defective* dans le texte massorétique.

Lév., XX, 21 : on a la graphie correcte *hî,* alors que dans le texte massorétique on a le ketîb *hû.* Ceci confirme l'explication des grammairiens (Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, pp. 91-92) en ajoutant une information complémentaire : la scriptio plena de *hû* et de *hî* était entrée en usage à un moment où l'on utilisait encore l'écriture phénicienne. Or dans celle-ci la confusion du *waw* et du *jod* était impossible. Cette confusion n'a pu se faire que lorsque, depuis un certain temps déjà, on utilisait l'écriture carrée.

Le problème le plus intéressant consiste à déterminer l'âge du manuscrit auquel ont appartenu ces quatre fragments. Pour le R. P. de Vaux, il est certainement postérieur aux ostraka de Lâkish et nettement antérieur au groupe récent des rouleaux de la grotte. Il faut donc, au jugement de l'exégète français, le situer quelque part entre le début du VIe siècle avant J.C. et le IIe siècle avant notre ère.

D'une manière un peu sommaire, il est vrai, on avait pris l'habitude de considérer en gros l'écriture phénicienne comme préexilienne et l'écriture araméenne et carrée comme postexilienne. Jusqu'ici les derniers témoins de l'écriture phénicienne en Palestine étaient les ostraka de Lâkish (début du VIe siècle avant J.C.). On connaissait sans doute les légendes des monnaies asmonéennes composées en cette forme d'écriture, mais c'était là pur archaïsme. Une tendance

religieuse conservatrice du même genre se révèle dans les manuscrits retrouvés dans la grotte : dans le commentaire d'Habacuc en écriture carrée, on continue à écrire en caractères phéniciens le nom de Jahvé (BASOR, n° 113, p. 9. Plate II, C, ligne 7) et dans un fragment reproduit par l'*Illustrated London News* (fig. 6, p. 494) on constate le même procédé pour le nom divin commun « El ». Il est clair que notre manuscrit du Lévitique entièrement en écriture phénicienne est plus ancien que le commentaire d'Habacuc.

Mais quand l'écriture phénicienne cessa-t-elle d'être d'usage courant en Palestine ? D'après une tradition juive, l'écriture carrée aurait été introduite par Esdras. Nous l'avons dit plus haut : il en va de l'écriture comme de la céramique : le passage d'une forme à l'autre s'accomplit graduellement. Comme le remarque très justement le R. P. de Vaux, cette substitution aura atteint les documents privés ou profanes avant les livres sacrés, en vertu de ce conservatisme religieux dont nous venons de voir une nouvelle preuve dans ces noms divins écrits en caractères phéniciens, dans des textes qui pour le reste sont en hébreu carré.

Au cours du IV^e^ siècle avant J.C., quand se consomma le schisme des Samaritains, il semble bien, à en juger par l'alphabet employé dans le Pentateuque samaritain, que l'écriture phénicienne était encore en usage pour les copies de la Tôrâ (Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, p. 11).

D'autre part, certaines fautes dans la version grecque des Septante s'expliquent, même dans le Pentateuque, par des confusions de lettres qui n'étaient possibles que dans l'alphabet carré.

L'argument paléographique inclinerait donc à penser que la substitution du carré au phénicien doit s'être accomplie, pour les livres sacrés, du IV^e^ au III^e^ siècle avant notre ère.

Mais le R. P. de Vaux tient aussi compte de l'orthographe des fragments. Il remarque que les « matres lectionis » y sont présentes comme dans le texte massorétique, alors que ces adjuvants de la lecture sont absents dans les ostraka de Lâkish. De plus le pronom « *hî* » est écrit *plene* dans nos fragments, alors qu'il est écrit *defective* (simplement he + aleph) dans les inscriptions phéniciennes et araméennes. Si on ajoute à ces arguments la forme plus récente de certaines lettres des fragments, on admettra volontiers qu'ils sont plus récents que les ostraka de Lâkish.

« Tout bien considéré, écrit le R. P. de Vaux, je proposerais de dater ce manuscrit du Lévitique du IV^e^ siècle avant J.C. Il est difficilement plus récent, puisque sa graphie n'est pas très éloignée de celle de Lâkish et que l'écriture araméenne a probablement évincé l'écriture phénicienne dès le III^e^ siècle. Il est difficilement plus ancien, à cause de son orthographe et de la forme évoluée de certaines lettres » (*Revue Biblique*, 1949, p. 602).

Si l'on souscrit au jugement du directeur de l'École biblique de Jérusalem, on devra conclure avec lui qu'il ne faut pas exagérer l'importance de ces quelques fragments pour la critique littéraire de la Bible. Nous avions fait part à nos lecteurs (8) des considérations de M. René Dussaud, après la communication de M. le Chanoine Ryckmans à l'Académie des Inscriptions, concernant ces fragments du Lévitique. Ces considérations n'étaient pertinentes que s'il était établi au préalable que l'exemplaire du Lévitique, ou du moins de la Loi de Sainteté, dont on venait de retrouver quelques fragments était vraiment du VI^e^ siècle avant J.C.

Si l'on admet qu'il n'est que du IV^e^ siècle, alors ces fragments n'ébranlent pas plus la théorie documentaire du Pentateuque que le rouleau d'Isaïe n'apporte de lumière au problème de la composition du livre du Prophète.

Non moins intéressante que l'interprétation des fragments du Lévitique est celle d'un autre petit débris de manuscrit qui, dans sa plus grande longueur, ne mesure que quarante-cinq millimètres et vingt-cinq environ dans sa plus grande largeur. On y relève les restes de cinq lignes d'écriture, avec neuf lettres à la première, douze à la seconde, onze à la troisième, autant à la quatrième et huit à la cinquième. Il est remarquable qu'on soit parvenu à lire et à identifier ce bout de texte :

En voici d'abord la traduction :

1 ... Pour aller à Haran au premier...
2 ... qui est dans la montagne, c'est Béthel...
3 ... au soir et il se détourna du chemin pour...
4 ... et il prit des pierres du lieu...
5 ... un songe fut...

On commença par constater que dans ces quelques mots il y avait une paraphrase du début du songe de Jacob (*Genèse*, XXXVIII, 10-12). On fit alors la supposition que ce texte appartenait à un ancien commentaire (midrash) ou à un apocryphe juif. « Qui quaerit invenit », dit l'Écriture. On a cherché et l'on a trouvé : c'est un fragment de l'original hébreu du Livre des Jubilés.

Tel est le premier renseignement que nous livre ce pauvre débris de parchemin qu'on a réussi à faire parler : il est désormais certain que le Livre des Jubilés a été d'abord composé en hébreu. Ce point était généralement admis, mais on ne connaissait que des traductions : la grecque et la syriaque remontent à l'original hébreu, tandis que l'éthiopienne et la latine dérivent du grec.

Ces traductions ne nous sont pas toutes conservées en entier : on n'a que des citations grecques et des fragments syriaques et les restes de la version latine ne représentent que le quart de l'œuvre.

(8) *N.R.Th.*, 1949, p. 415.

Le texte du fragment hébreu se retrouve dans l'éthiopien, mais il est aussi conservé dans le latin.

On trouvera le contexte du fragment en éthiopien dans la traduction anglaise de Charles (9).

Et voici le contexte dans la traduction latine :

« Et quadrengesimo et quarto iubeleo in anno septimanarum secundo exiuit jacob a puteo iurationis *ut iret in charran.* Et advenit in lydiam *quae est in monte haec est bethel* in primo die mensis primi septimanarum huius et advenit in locum *uespera et devertit a via* ad occasum itineris in hac nocte dormiuit ibi deciderat enim sol *et accipiens de lapidibus loci* illius supposuit ad caput sibi sub arbore et ipse erat singularis iter faciens et dormiens sibi *somniavit* in nocte illa... » (Ceriani, *Monumenta Sacra et Profana,* I, 1861, p. 32).

Si l'on tient compte qu'on a identifié le fragment au moyen des versions éthiopienne et latine dérivées du grec, on concédera que ce fait est en faveur de la fidélité de la version grecque.

On admet le plus communément que le Livre des Jubilés a été composé dans le dernier tiers du II^e^ siècle avant J.C., sous Jean Hyrcan (136-106 av. J.C.). Cette date n'est pas contredite par la présence du livre dans la grotte, mais le R. P. de Vaux estime plus vraisemblable une date un peu antérieure.

Le Livre des Jubilés est cité une fois explicitement par le Document de Damas et peut-être une fois implicitement : nouveau point de contact entre ce document et les manuscrits de la grotte.

Le R. P. de Vaux publie encore un autre fragment plus étendu que ceux dont il vient d'être question. C'est le haut d'une colonne de treize centimètres environ de largeur et dont il reste une dizaine de lignes. L'exégète français en donne une traduction littérale, pour autant que l'ignorance du contexte permet de l'établir. Car moins heureux pour ce fragment que pour le précédent, on n'a pas pu identifier l'œuvre à laquelle il appartient.

La quatrième ligne de ce texte parle des « générateurs d'iniquité ». L'éditeur pense que cette expression désigne les anges tombés qui se sont unis aux filles des hommes. Il y a des relations entre ce qu'on trouve dans ce fragment et des ouvrages tels que le Livre d'Enoch et le Testament de Lévi. Ce dernier écrit est probablement utilisé par le Document de Damas. D'autre part, on a annoncé que le « quatrième rouleau » des moines syriens, qu'on n'avait pas pu déplier d'abord, contiendrait au moins une partie du livre d'Enoch en araméen (10). Il est vrai que, selon d'autres, il ne s'agirait que d'un texte apparenté à Enoch.

---

(9) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* II, 1913, p. 55.
(10) Cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 299, note 43.

Si nous récapitulons les découvertes faites dans la grotte du désert de Juda, nous pouvons dire qu'elle a contenu un jour une cinquantaine de jarres dans lesquelles ont pu trouver place au moins cent cinquante rouleaux.

Au total une quinzaine de volumes ont été identifiés, ce qui ne représente que la dixième partie du dépôt.

Que sont devenus tous ces ouvrages bibliques et non bibliques, identifiés ou non, dont les centaines de fragments attestent qu'ils reposèrent un jour dans la grotte à côté du Livre d'Isaïe et des autres manuscrits retrouvés en 1947 ?

Nous avons déjà signalé que la dernière hypothèse à laquelle s'étaient arrêtés les fouilleurs était celle d'un pillage dès l'époque romaine (11).

« Les vases avaient été anciennement cassés, les linges éparpillés à la surface de la grotte étaient mêlés au fumier des animaux sauvages qui y gîtèrent, les fragments de manuscrits différents ont été trouvés réunis, collés ensemble par un très long contact. Enfin, une poignée de tessons romains du II^e^ ou du III^e^ siècle de notre ère trahit le visiteur intéressé qui avait commencé d'exploiter ce trésor » (R. de Vaux, *La Vie Intellectuelle*, 1949, p. 586).

Les fouilleurs constatèrent ensuite que la date de 217, sous le règne de Caracalla, donnée comme celle de la découverte près de Jéricho de livres hébreux et grecs cachés dans des jarres, pouvait convenir aux tessons romains ramassés dans la grotte.

« Il est bien tentant de supposer, conclut le R. P. de Vaux, que les manuscrits d'Origène provenaient de cet endroit. Des autres pièces qui furent alors dérobées, nous ne savons rien. On doit cependant rappeler que les Massorètes, qui fixèrent le texte définitif de la Bible hébraïque, se réfèrent plusieurs fois à un manuscrit qui était célèbre et évidemment ancien et qu'ils appellent « le Pentateuque de Jéricho ». Serait-il sorti de la même cachette ? »

Après tout, il reste possible que les bédouins ou des recéleurs n'aient pas mis sur le marché la totalité du butin recueilli dans la grotte. Mais si l'on admet l'hypothèse, d'ailleurs séduisante, du R. P. de Vaux, il ne peut plus être question de retrouver les manuscrits disparus. Il faudrait alors nous contenter de ce qui a été retrouvé à ce jour et tâcher de nous consoler de n'avoir connu de cet admirable trésor que la place où il se trouva un jour.

G. LAMBERT, S. I.

(11) *N.R.Th.*, 1949, p. 415.

LA CROISADE DE LA BONTÉ DU P. LOMBARDI

Une coutume déjà ancienne veut que la ville de Rome se prépare aux années saintes par une mission générale. Ainsi est restée célèbre celle que donna, en 1749, sous le Pontificat de Benoît XIV, S. Léonard de Port-Maurice. Pour le jubilé de cette année, le Saint-Père a fait appel au P. Lombardi. Cette mission fut un exploit apostolique extraordinaire, unique. Jamais on n'avait vu un seul prédicateur atteindre en même temps l'énorme foule réunie dans les 120 églises paroissiales de Rome et dans plusieurs autres églises de la banlieue. Les moyens de la technique moderne, la renommée de l'orateur, dont on connaît les grands succès en Italie et même à l'étranger, ont sans nul doute contribué grandement à ce résultat.

Ce qui fait cependant l'intérêt de cette vaste expérience pastorale, ce n'est pas tellement l'ampleur du public atteint que la méthode employée et le but visé. Le titre qu'on lui a donné — « Croisade de la Bonté » — en résume le programme et le caractérise d'un trait. Ni le mot ni la chose ne sont nouveaux; ils ont été à la base de toute l'activité du P. Lombardi pendant la dernière année, en Italie et à l'étranger.

Pour comprendre le P. Lombardi, il faut rejoindre l'intuition profonde qui a fait l'unité et la force de sa prédication depuis la fin de la guerre et qui lui a pour ainsi dire révélé ses virtualités et sa mission.

C'est un fait que plusieurs sont d'accord pour lui refuser certaines des qualités qui font les grands orateurs : « Sa voix, dit-on, n'est pas particulièrement agréable, la cadence de son discours est assez uniforme, les citations historiques sont rares, les réminiscences littéraires presque nulles ». En somme rien d'autre, semble-t-il, qu'un discours simple, clair, serré, incisif, mais — et ceci est essentiel — animé d'une conviction tenace et comme « inspirée » sur la mission des chrétiens en notre temps. Ceux qui ont eu la chance de l'entendre, même dans son français encore si imparfait, lors de sa courte visite en Belgique, au mois de juin dernier, auront éprouvé, croyons-nous, la même impression.

« Nous nous trouvons, dit-il, à un moment décisif de l'histoire du monde, et je vous dis que jamais le monde ne s'est trouvé si près d'accueillir le message de Jésus pour la solution de ses angoissants problèmes. » Pourquoi ? Parce qu'aujourd'hui les divisions qui ont existé entre les peuples se sont progressivement réduites, même géographiquement; à tel point qu'on assiste à la formation de deux blocs énormes qui se partagent la terre : d'un côté, le monde communiste, de l'autre, ce qu'on pourrait appeler, en simplifiant, le monde libéral, issus l'un et l'autre d'une révolution : la révolution française, la révolution russe. Nous assistons à un conflit profond entre deux idéologies dans un monde unifié comme il ne l'a jamais été.

Ce qui rend terrible et irrémédiable cette lutte c'est que, de chaque côté, on défend une valeur positive et fondamentale négligée par l'autre partie. De plus, la propagande souligne tellement le défaut de la position adverse, exaltant l'aspect positif de son propre point de vue, qu'elle finit par susciter un véritable fanatisme : aspiration à une plus grande justice sociale d'un côté, de l'autre, défense de la liberté individuelle et de la personne en ses droits inaliénables. Nulle conciliation ne paraît possible et le spectre d'une nouvelle guerre empoisonne l'atmosphère. C'est précisément la situation qui appelle, par la logique même de l'histoire, une expérience grandiose de christianisme social. Des deux expériences sociales, la rouge et la libérale, il faut tirer

une systématisation originale; « Liberté dans la solidarité » pourrait en être la formule.

Or, pour les chrétiens, cette formule n'est pas neuve. Elle rejoint la doctrine évangélique, qui devient ainsi le « manifeste » d'un âge nouveau. Une parole, vieille de vingt siècles, attend d'être comprise et mise en pratique en une grandiose tentative : à savoir un vrai christianisme social appliqué et vécu. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que l'esprit chrétien se résume dans l'amour. Quoi de plus libre que l'amour en ce monde, de plus libre et personnel, et, en même temps, de plus social ? L'amour chrétien, en suivant sa pente, tend à supprimer les distances, pousse à un plus grand nivellement social; mais ce rapprochement et ce nivellement ne peuvent pas être le produit de la violence anonyme qui détruit, mais de l'acte le plus personnel, de l'acte suprême de la liberté, l'amour.

L'essentiel est de traduire en actes cet idéal et d'en venir à une véritable « expérience » sociale. Hors de cette perspective, la religion chrétienne apparaîtra nécessairement comme l'opium du peuple et sera, en pratique, l'alliée du libéralisme. Le succès des partis chrétiens de l'après-guerre, dans plusieurs pays, est le signe d'une confuse aspiration des masses vers cette expérience chrétienne. Il y a un siècle, Marx lançait le « Manifeste du parti communiste ». Aujourd'hui le mouvement créé par lui domine une moitié du monde et s'infiltre partout. Ne pourrait-on lancer aujourd'hui le manifeste d'un âge plus profondément chrétien, l'âge de Jésus, même si des dizaines d'années devaient s'écouler avant d'en voir la réalisation ?

L'Evangile, tout en restant le livre du ciel, doit devenir aussi et pleinement le livre de la terre, la charte d'un nouvel ordre social chrétien. Il s'agit de le prêcher sans peur, dans toute sa netteté, réduit à son expression la plus simple, aux riches et aux pauvres, à ceux qui détiennent le pouvoir et l'initiative comme aux assujettis. Une telle prédication donnera de nouveau le branle au monde entier.

Ces idées, qui reviennent comme un refrain dans toute la prédication et les écrits du P. Lombardi, l'ont conduit tout naturellement à concevoir la possibilité d'une Croisade de la bonté. Il commença en 1944 par des conférences occasionnelles çà et là, en différentes agglomérations d'Italie. Il s'arrêtait davantage dans les grandes villes, non sans courses rapides vers les petits centres voisins, en vue de créer partout une atmosphère d'attente.

Bientôt il put se rendre compte que sa parole était très bien accueillie et que les esprits semblaient mûrs pour un tel genre de proposition. Des églises, incapables de contenir les foules avides de l'écouter, il passa aux théâtres, aux places publiques et aux stades. Par vagues successives, il parcourut l'Italie dans toutes les directions. Il parlait, au nom de Jésus, de la mission de notre temps et on le dénomma : « il microfono di Dio ». A l'occasion de ses visites rapides, il avait toujours soin de prendre contact avec les diverses catégories de personnes, en particulier prêtres, apôtres laïcs, industriels et chefs ouvriers.

Ces contacts multiples et variés lui firent réaliser l'énorme influence que pouvait exercer sur les foules la prédication de l'Evangile dans toute sa pureté. Il se rendit compte plus intimement des besoins des hommes d'aujourd'hui, de leurs aspirations, de leurs disponibilités, des dangers auxquels ils sont exposés, des déficiences de l'activité catholique. Petit à petit, il fut amené à concevoir un plan de mobilisation générale des catholiques italiens.

En 1947, il lança dans la *Civiltà Cattolica* des articles sur ce thème, dans lesquels il faisait le recensement des forces catholiques du pays, en mettant en relief qualités et défauts, et marquait la complexité des forces en jeu, les nombreux points faibles, l'inégale répartition et l'éparpillement des efforts, l'absence d'un plan rationnel. Il indiquait ensuite aux autorités compé-

tentes et aux dirigeants laïcs les besoins les plus urgents et les nouvelles directives de marche. Poursuivant ses randonnées à travers l'Italie, il multipliait les prises de contact avec le clergé de différentes régions, en vue de s'assurer une collaboration plus étroite. On ne saura jamais combien d'énergies il a ainsi ranimées, combien d'élans il a suscités.

Entretemps il s'était adjoint deux collaborateurs précieux : un prêtre séculier Don Casali, et un jeune confrère le P. Rotondi, qui lui apportaient respectivement la connaissance directe des problèmes du clergé et celle des milieux populaires.

Enfin, il lança officiellement la « Crociata della Bontà », cette croisade des temps nouveaux, prélude de « l'âge de Jésus ». Il aurait pu l'appeler « Croisade de l'Amour », mais il préféra l'autre terme, moins profané et plus simple, le mot « charité » étant réservé en italien plutôt à la bienfaisance par l'aumône. On passait ainsi de la phase des tâtonnements et des essais à la phase des réalisations, des conférences générales mais occasionnelles à un programme organique de mobilisation religieuse.

Jusqu'à ce jour la Croisade a été prêchée à travers la Lombardie (21 centres), la Vénétie (7 centres), le Piémont (17), la Ligurie (10) et la Sardaigne, partout avec un succès sans précédent.

Rome, le mois dernier, a fourni au P. Lombardi une occasion unique de montrer au grand jour ses extraordinaires virtualités : une mission populaire lancée au centre de la Chrétienté à la veille de l'année sainte. Il ne sera pas sans intérêt d'étudier plus en détail « la Croisade de la Bonté » dans ce cadre exceptionnel afin d'en saisir les traits originaux.

On peut distinguer, dans le déroulement de la Croisade à Rome, trois moments principaux : 1° la présentation progressive de la Croisade à tous en général et à chaque catégorie de personnes en particulier; 2° les grandes solennités mariales de clôture; 3° les réunions ayant pour but l'organisation des forces apostoliques réveillées par la Croisade. Le tout réalisé par trois hommes seulement, avec une extrême économie de forces et une grande unité d'action. Nous dirons quelques mots de chacune de ces étapes.

La première s'est déroulée du 11 novembre au 6 décembre. Le centre de rayonnement était la Basilique de Sainte-Marie-Majeure, où on vénère la célèbre image de « Maria Salus Populi Romani », si chère au cœur des citoyens de la ville éternelle. La Basilique était en liaison radiophonique avec les 120 églises paroissiales de Rome et de nombreuses églises des alentours. Une foule de fidèles occupait, pour les grands discours du P. Lombardi, la place Sainte-Marie-Majeure où l'on avait installé des haut-parleurs. C'est dans cette Basilique libérienne que le Père prononçait ses discours généraux trois fois par semaine (au total 12 discours), le mardi, le vendredi et le dimanche à 18.30. En même temps, la Radio Vaticane transmettait sa parole à tous ceux qui ne pouvaient quitter leur maison. On put atteindre de la sorte un public considérable, et donner à tous les exercices de la Croisade une pleine efficacité.

La première partie de ces discours avait pour but immédiat le redressement des consciences, le grand retour à Jésus, premier pas vers un renouveau vraiment efficace de l'esprit chrétien, qui doit être le ferment de l'âge nouveau. Néanmoins, dès le début, le P. Lombardi a voulu présenter à ses auditeurs le but final de la Croisade auquel tout devait être subordonné, ce qui a contribué à donner un dynamisme puissant à cette étape préparatoire elle-même. Ce premier discours était intitulé : « L'âge de Jésus ». Le second, « Fable de 20 siècles », appliquait la parabole de l'enfant prodigue à l'histoire de l'humanité depuis deux mille ans. Suivaient : un discours sur la

propriété dans « l'âge de Jésus », où il affirma avec vigueur la priorité du droit à la vie sur le droit de propriété, avec toutes les conséquences qui en découlent; puis quatre discours plus spécialement ordonnés à préparer les esprits au grand retour : du péché à Jésus.

Tout cela se termina par une grande veillée, la nuit du 26 au 27 novembre, et par une Communion générale, réservée aux seuls hommes et jeunes gens. La manifestation des femmes était renvoyée au dimanche suivant. La veillée fut un triomphe. Elle se déroula à la même heure dans toutes les paroisses de Rome. L'afflux aux confessionnaux, qui avait occupé déjà une bonne partie de la journée du samedi, prit dans la soirée des proportions extraordinaires; à Sainte-Marie-Majeure et sur la place adjacente, on avait rassemblé plus de cent confesseurs et ils ne suffirent pas à la tâche. A 23 heures, avant que le P. Lombardi commençât son sermon, on appela par radio à la rescousse tous les prêtres encore libres.

Après un émouvant discours du Père, les messes commencèrent. Grâce au commentaire des cérémonies fait par Don Casali et transmis par Radio, la célébration de la Messe put être synchronisée dans toutes les églises. La distribution de la Communion à Sainte-Marie-Majeure dura une bonne heure et on estima à plus de dix mille le nombre d'hosties distribuées. On dut même commencer immédiatement une seconde messe afin de consacrer des hosties en quantité suffisante.

Tout cela cependant ne devait être qu'un premier pas vers les journées consacrées à l'engagement proprement dit, but véritable de la Croisade. Le dimanche 27, au lendemain de la veillée nocturne, le P. Lombardi s'adressait à tous les militants des œuvres catholiques pour les rallier à son effort de mobilisation générale. Le P. Rotondi de son côté présentait les « schedine » de la Croisade : il s'agissait de bulletins d'engagement que les militants devaient répandre pour amener le plus grand nombre possible de fidèles à une action apostolique stable dans l'une ou l'autre œuvre déjà existante.

Les jours suivants, pendant que la diffusion de ces bulletins se faisait à un rythme croissant, le P. Lombardi revenait aux thèmes fondamentaux de la Croisade : « L'année jubilaire » cadre unique pour un renouveau collectif grandiose, « Le précepte de l'amour » fondement de l'âge nouveau, et, le dimanche 4 décembre, le discours décisif : « L'amour devient fleuve » dans lequel il invitait tous les fidèles à s'engager personnellement dans quelque œuvre d'apostolat, en remettant la « schedina » pour le « volontariat catholique » aux curés respectifs. Ceux-ci en effet doivent être les grands bénéficiaires de la Croisade. Dressant un tableau coloré des diverses formes de l'apostolat catholique, le Père Lombardi montrait comment il y avait du travail pour tous dans les cadres existants, en vue de l'avènement de « l'âge de Jésus ». Le discours final du 6 décembre avait pour sujet : la mission de l'Italie dans le renouveau du monde entier selon l'esprit de l'Evangile, et les grandes responsabilités du peuple italien.

Parallèlement à ce programme de discours adressés à la masse des fidèles, s'échelonnait une série de réunions spécialisées (jusqu'à quatre le même jour). Le but de ces réunions était la présentation, à chaque catégorie importante de fidèles, du tableau idéal de leur mission particulière dans l'effort commun vers le renouveau général. Ici le P. Lombardi, exténué de travail, se faisait aider le plus souvent par ses collaborateurs, tout en assistant à la plupart des séances.

La simple énumération en est suffisamment éloquente : après une conférence de presse le premier jour, nous trouvons deux réunions du Conseil diocésain (organe de liaison des œuvres du diocèse), un grand rassemblement d'enfants, une réunion de mamans à Sainte-Marie-Majeure, diverses réunions pour les prêtres, les religieux, les religieuses à l'Eglise du Gesù; et encore :

pour la jeunesse féminine d'A.C., pour la jeunesse masculine, pour les patrons, pour le personnel des hôpitaux et cliniques, pour les étudiants d'université, pour les séminaristes et religieux étudiants, pour les employés, pour les maîtres d'écoles primaires, pour les professeurs et directeurs d'instituts, pour les magistrats et les avocats, pour les médecins, pour les représentants de la presse, pour les ouvriers, pour les femmes de service et même pour les hommes politiques. A cette dernière séance, tenue à l'Université Grégorienne, étaient présents plus de 500 sénateurs et députés, représentant presque tous les partis.

Très efficace fut également l'activité du P. Rotondi qui, presque chaque soir, s'en allait prêcher dans l'un ou l'autre des quartiers populaires de Rome, pour y porter directement l'appel de la Croisade et, à sa manière, si aisée, d'aborder les gens du peuple, faire brèche dans ces îlots de misère et de ressentiment contre l'Eglise. Le P. Lombardi, s'adressant aux ouvriers rassemblés à Sainte-Marie-Majeure, leur a bien dit qu'un des buts essentiels de la Croisade est de briser la méfiance de la classe ouvrière vis-à-vis de Jésus, méfiance qui est le « véritable scandale de notre temps ». Le succès, rencontré partout par son collaborateur dans ses courses à travers les « Borgate romane », fait bien augurer de l'avenir.

Venons-en maintenant à la seconde étape : aux solennités de clôture qui ont couronné la Croisade sous l'égide de Marie. Le jeudi 8 décembre, un cortège imposant d'hommes, dont le défilé dura près de quatre heures, accompagna l'image de Marie « Salut du peuple romain » de Sainte-Marie-Majeure à Saint-Pierre. On a parlé de 300.000 personnes présentes le long du parcours sur la place Saint-Pierre. L'image devait rester près de la Confession jusqu'au dimanche suivant.

Pendant ces trois jours, chaque soir le Saint-Père récita, alternativement avec un groupe d'ouvriers, le rosaire dans sa chapelle privée, la cérémonie étant chaque fois diffusée par la Radio Vaticane. Le P. Lombardi prononça encore deux discours : l'un sur la papauté, l'autre sur le « salut du monde », amorce d'une Croisade de la Bonté sur le plan mondial. Enfin le 11 décembre, le Souverain Pontife célébra une messe solennelle à Saint-Pierre, près de cette image de Marie devant laquelle, il y a 50 ans, il avait offert sa première messe.

Les travaux de la Croisade n'étaient cependant pas encore terminés. On entrait dans une dernière étape plus silencieuse, mais non moins efficace. Il s'agissait d'une série de prises de contact avec tous ceux qui désiraient s'engager dans l'apostolat, en vue d'obtenir une meilleure entente réciproque, d'établir un plan commun de travail et de pourvoir aux tâches les plus urgentes dans les divers secteurs de l'apostolat catholique. Ici le P. Lombardi se contentait en général de présenter une pensée spirituelle; ensuite un de ses collaborateurs dirigeait la réunion.

On consacra à ces réunions spéciales quatre jours pleins. Le premier jour fut réservé à ceux qui désiraient se livrer à des activités proprement religieuses ou à des œuvres d'assistance et de bienfaisance ou bien se consacrer particulièrement au problème des « Borgate romane »; le second jour, à ceux qui voulaient travailler à la défense de la moralité publique ou à la diffusion de la vérité par la presse, le catéchisme etc., ou encore à l'avènement d'une plus grande justice sociale (ouvriers et patrons). A ces réunions, qui se tenaient à l'Université Grégorienne, assistaient des représentants des principales œuvres en question. En même temps, on avait mis sur pied, dans le Grand Hall de l'Université, des bureaux de renseignements sur les différentes œuvres catholiques.

Les jours suivants, se tinrent deux réunions consacrées aux militants et

militantes de la Jeunesse d'Action Catholique; enfin diverses réunions pour les supérieures de communautés religieuses, pour les curés et prêtres ayant charge d'âmes, pour les religieuses qui dirigent des établissements d'éducation, pour les prêtres qui ne sont pas occupés au ministère pastoral et, finalement, pour les membres des Instituts séculiers d'hommes et de femmes. La Croisade n'a oublié personne et cela a beaucoup contribué à son succès.

Enfin le P. Lombardi et ses collaborateurs ont voulu consacrer encore quatre journées à des entretiens privés avec tous ceux qui le désiraient.

Une somme considérable de travail a été ainsi accomplie par trois hommes seulement et le résultat visé a été pleinement atteint : non une simple purification des consciences, ni une organisation nouvelle, mais une mise en branle de toutes les forces catholiques, la proposition faite à tous, sans exception, d'un idéal apostolique concret, simple et passionnant, qui n'a rien à envier à aucune des mystiques de la terre.

Le P. Lombardi envisage aujourd'hui la possibilité d'une Croisade sur le plan mondial. Fidèle à sa méthode de n'élargir le champ de son activité qu'après des essais favorables, avant de lancer la Croisade par le monde, il a commencé par prendre contact avec les publics étrangers. En avril dernier, il était en Autriche, puis à Paris où il prêcha à Notre-Dame, ensuite il fit une courte visite en Belgique, accueilli partout avec un vif intérêt. Il y a quelques mois, il se rendit aux Etats-Unis et au Canada : il parla à New-York, Chicago, San Francisco, Toronto, Montréal, Ottawa et dans plusieurs autres villes.

Enfin, au mois d'octobre dernier, il tenta un premier essai de Croisade à l'étranger. A Vienne, dans cette grande capitale où les deux idéologies qui se divisent le monde sont face à face, pendant quinze jours, le P. Lombardi a lancé son appel. La Croisade a été prêchée entièrement en allemand (langue qu'il ne connaissait guère lors de sa première visite en Autriche au mois d'avril). Les journaux relatent que les gens commençaient à se rassembler trois heures avant les discours et que la circulation a dû souvent être interrompue au centre de la ville pendant plus d'une heure. Le discours aux ouvriers fut prononcé sur la Kinzerplatz, en plein quartier rouge. Malgré les menaces, il n'y eut pas de trouble et le public écouta, avec grande attention, la doctrine chrétienne sur le droit de propriété. Au discours final, prononcé à la Konzerthaus étaient présents, avec le Cardinal de Vienne et l'Internonce, le Chancelier autrichien, M. Figl, et plusieurs ministres d'Etat.

Que penser de tout cela ? Que réserve l'avenir ? Dieu le sait. Mais ce que tous se plairont à reconnaître c'est, d'une part, la conviction profonde qui anime le prédicateur de cette « Croisade de la Bonté » et d'autre part sa présentation réaliste d'un Evangile redécouvert comme le livre du ciel et le livre de la terre.

Roberto Tucci, S. I.

ETRE ET AGIR DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS

A propos d'un livre récent (1)

C'est une joie et un réconfort de discerner, dans les grandes études consacrées au thomisme, depuis le temps du P. Rousselot, du P. Sertillanges et du P. Maréchal jusqu'aux livres récents de M. Gilson, du P. Geiger et du P. de Finance, le progrès symétrique d'une intelligence de plus en plus fidèle de la vivante pensée du Maître, surprise au foyer d'où jaillit le système, et d'une réflexion de plus en plus « engagée » dans la vivante pensée de notre temps.

Les deux thèses du P. de Finance, surtout la grande thèse sur *Etre et Agir* sont des œuvres longuement mûries. Une méditation de plus de vingt années permit au Père de « saisir la pensée de saint Thomas en flagrant délit de maturation » et de « retrouver, sous les formules successives, le dynamisme qui les engendra et les unifie » (p. 29).

Des esprits lucides et vigoureux reprocheront peut-être à son exposé d'être moins net, moins nerveux, moins lumineux que celui de l'*Intellectualisme* du P. Rousselot. La différence entre les deux auteurs ne viendrait-elle pas, en vérité, d'un progrès dans la compréhension de saint Thomas, dans la découverte par le P. de Finance, au delà du P. Rousselot, et même au delà du P. Maréchal, du caractère concret et existentiel de la pensée thomiste ?

L'ouvrage du P. de Finance se partage en neuf chapitres groupés en deux parties : l'agir enraciné dans l'être; l'être révélé dans l'agir.

Le premier chapitre expose l'ordre métaphysique tel que le conçoit saint Thomas : réalisme de l'être et des principes d'être (l'acte et la puissance). Pour bien comprendre la conception thomiste de l'univers, « il faut avoir présente à l'esprit l'évidence fondamentale de ce réalisme : si l'activité de l'esprit impose sa marque à nos concepts, cette même activité, grâce à son pouvoir de réflexion, sait discerner son propre ouvrage et retrouver, sous ses constructions logiques, le vrai visage du réel. Car, en définitive, l'esprit est définitivement accordé aux choses et les lois qui régissent son agir sont celles-là mêmes qui commandent l'être de son objet » (p. 43).

Introduits dans cette perspective, nous pouvons demander à saint Thomas ce que sont l'*acte* et l'*acte d'être*. Le chapitre II répond que l'acte est de soi perfection, plénitude. Il est doué d'une infinité dynamique, infinité absolue, existentielle, qui est celle de l'être même. La *virtus essendi* du thomisme semble bien proche du *conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur* de Spinoza et de l'existentialisme contemporain. En réalité, il faut reconnaître que Spinoza ne dépasse pas l'ordre essentiel en identifiant le *conatus* à l'essence. En dépit du paradoxe, nous ajouterons que, dans la mesure où il ne réussit pas à surmonter l'antinomie de l'aliénation de l'homme et de son émancipation, l'existentialisme de Heidegger ou de Sartre reste enfermé dans la même prison.

L'infinité dynamique de l'acte s'exerce dans son expansion. La nature de l'acte est de se communiquer : *Bonum est diffusivum sui*. L'explication de cet axiome et sa justification ne satisfont pas entièrement le lecteur. La question ne semble pas avoir été creusée à fond par le P. de Finance. S'est-il suffisamment placé dans la perspective *concrète* de saint Thomas ?

---

(1) J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*. Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1945, 25 × 16 cm., x-372 p.

En résumé, l'agir est essentiellement un dynamisme au sein de la participation. Aussi ne peut-il se concevoir indépendamment de l'être dont le chapitre suivant aborde l'étude.

En dépit de Kant, de Wolff, de Suarez (et d'Ockham), l'existence ne s'oppose pas au possible. Elle s'oppose à l'essence comme l'acte s'oppose à la puissance. Nous rencontrons ici la thèse classique et fondamentale de la distinction réelle. Celle-ci ne se peut comprendre correctement que moyennant la participation et réciproquement. Pour saint Thomas, les êtres sont contingents parce qu'ils sont finis; ils sont finis parce qu'ils participent Dieu. Corrélativement, cette participation n'est intelligible qu'en fonction de l'*acte* d'exister. Car l'existence est un acte et non pas un fait. « Rechercher la cause de l'être, ce n'est pas se demander par quel artifice les choses ont tout à coup surgi du néant, c'est remonter à la réalité dont la plénitude transcendante rend compte de tout ce qui *est* parce qu'elle le précontient éminemment. L'*esse*, en effet, qu'il s'agit d'expliquer, n'est pas simple *positio extra causas*, mais la richesse intérieure, l'actualité dernière, la racine et la mesure de toute perfection » (p. 121).

Nous passons ainsi au chapitre IV, consacré explicitement à la participation de l'être, c'est-à-dire à la création de l'univers, à la transcendance de Dieu, *infiniment présent* à son œuvre.

Après avoir considéré l'être dans lequel s'enracine l'agir, il nous faut explorer le mouvement de l'agir qui révèle l'être. C'est en effet dans l'activité du *reditus ad Deum* que se découvre la réalité de l'*exitus a Deo*; c'est dans le *mouvement* de la connaissance nous engageant dans l'action que nous prenons conscience de notre acte d'exister.

Ce mouvement, le Père l'appelle la conversion de l'être (ch. V), qui s'accomplit sous la motion du bien (ch. VI). Dans l'exercice concret de ce mouvement, le chapitre VII discerne deux aspects : « Surabondance de l'être et sa suprême détermination, l'action est à la fois l'épanouissement de sa plénitude et le supplément de son indigence. Ce double caractère d'expansion et d'intégration la rattache aux deux aspects de l'acte que nous avons étudiés au chapitre second. Parce que l'acte est, de soi, diffusif, l'être, même enclos dans une essence, conserve une aptitude à se communiquer, à rayonner, proportionnée à sa nature. Parce que l'acte est, de soi, illimité, il faut que, restreint par une puissance, il tende à se surpasser. L'action présente ainsi deux sens, aussi inséparables que le sont, dans l'être même, sa réalité positive et la négation qui la circonscrit » (p. 245).

Reste à parcourir les degrés de l'agir. Le chapitre consacré à cette exploration nous paraît inférieur aux autres. L'auteur y suit docilement saint Thomas en des domaines où celui-ci n'a jamais poussé à fond l'effort de sa pensée. C'est ici qu'il aurait fallu dépasser ses affirmations, même implicites, et oser penser ce que peuvent être les *species* intentionnelles, leur rapport à l'objet et à l'espèce naturelle, etc.

Cet effort reste à faire. Les recherches devraient être poursuivies, croyons-nous, dans la ligne d'*une métaphysique de la participation intentionnelle de l'être*, jusqu'à la découverte de la « communauté » dans la participation, c'est-à-dire de la *communicatio ipsius esse* (2).

---

(2) Nous espérons pouvoir présenter les résultats de nos propres recherches en ce point en rééditant notre étude sur l'*Intentionnel dans la Philosophie de saint Thomas* (Louvain-Paris 1942).

Le P. Geiger voulut bien soumettre à un minutieux examen les pages que je consacrai à l'analogie chez saint Thomas (*Bulletin thomiste*, t. VI, 1942, pp. 260-264). Pour l'essentiel de la question, mon bienveillant critique se déclare d'accord avec moi. Il me reproche cependant d'avoir mal lu un texte

L'on parvient ainsi au dernier chapitre du livre : l'ascension de l'univers. En déterminant la nature de l'action et ses divers types, nous ne pouvons négliger leur finalité, leur finalité réelle d'actes réels s'exerçant sur des objets déterminés dans un univers concret. Ce chapitre considère les sujets existants et voit à quelles conditions, dans le déploiement des énergies hiérarchisées, l'univers accomplit son destin (p. 305).

En lisant ce chapitre, deux réflexions viennent à l'esprit. Pour exposer la métaphysique de l'être et de l'agir dans un ordre vraiment fidèle à saint Thomas, le P. de Finance n'aurait-il pas dû partir de la réalité concrète de l'univers au lieu d'y parvenir dans son dernier chapitre ? Sans doute n'a-t-il pas tort de reprocher à Descartes son « individualisme métaphysique » (3). Mais lui-même n'interprète-t-il pas le thomisme dans un sens quelque peu cartésien ? Pour saint Thomas, écrit-il, « un individu n'est pas seulement une partie de l'univers, il existe d'abord en soi, l'univers comme tel n'ayant qu'une unité d'ordre » (p. 167). Le thomisme, en réalité, est un universalisme avant d'être un personnalisme. Il est un personnalisme parce que l'univers n'existe que dans les êtres singuliers qui le composent. Mais il est d'abord un universalisme parce que l'emprise créatrice qui constitue l'unité d'ordre du monde, est antérieure, *anterioritate rationis et naturae*, à l'unité singulière des choses individuelles.

Pour saint Thomas, l'univers n'est pas seulement « une *idée d'ensemble* qui préside de plein droit aux existences individuelles » (4). Il est un ordre réel et concret de substances, constitué par la motion de l'amour créateur et par son attrait.

Dans cette perspective d'univers, toutes choses se simplifient en se reliant au tout et à toutes les autres choses. L'objectivité de la connaissance cesse de faire problème. Elle s'explique avec solidité, cohérence et simplicité : avant que la vie immanente ne se manifeste dans la conscience, l'union est déjà réalisée par l'action de l'univers sur l'homme (5).

Même renouveau de lumière dans l'intelligence de l'amour : l'amitié naturelle et la charité surnaturelle sont essentiellement universelles parce qu'elles se fondent sur la *communication* naturelle ou surnaturelle de Dieu qu'elles « actuent ». Cette conception de l'amour est latente déjà dans la métaphysique thomiste de la réflexion. Celle-ci, en effet, avant d'être possession de soi, est exercice du dynamisme fondamental de l'être vers celui qui est, « tout simplement, le bien universel » (I, q. 60, a. 5 ad 3 et II^a II^{ae}, q. 25, a. 2, c.).

Il nous semble que le P. de Finance n'est pas allé jusqu'au fond de la métaphysique thomiste de la *communicatio bonitatis divinae*. Car voici la seconde réflexion que nous nous permettons de lui soumettre. La fin qu'il assigne à l'activité humaine répond-elle bien à la pensée de saint Thomas ? Celui-ci admettait-il vraiment l'existence d'un désir naturel du surnaturel ?

Il faut répondre, croyons-nous, que jamais saint Thomas ne s'est nettement posé la question. Toujours il envisage le problème de la destinée humaine et du *reditus rationalis creaturae in Deum* dans la perspective de la

---

(*I Sent.*, dist., 24, q. 1, a. 1, ad 4). Le reproche est fondé et je reconnais ma méprise. Il critique aussi ma lecture de *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1 ; *I Sent.*, dist, 2, q. 1, a. 1 ; *II Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3 ; cette lecture est hésitante, car je n'avais pas encore discerné, il y a dix ans, l'importance, doctrinale et historique, de la « *communication* de l'être ». Par le fait même, je tendais à expliquer la participation, qui est première, par la relation, alors que celle-ci doit s'expliquer par celle-là.

(3) *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, dans les *Archives de Philosophie*, vol. XVI, Cahier II, Paris, 1946, p. 171.

(4) G. de Broglie, *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 126, n. 29.

(5) J. Legrand, *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de saint Thomas*, Bruxelles-Paris, 1946, t. II, p. 293.

connaissance philosophique intégrée à la synthèse théologique que M. Gilson appelle la perspective du *révélable* (6).

La pensée de saint Thomas ne s'est jamais exprimée nettement sur ce sujet. Elle est restée flottante. Non que le principe de solution soit absent du thomisme. Comme l'a bien vu Cajetan, comme l'ont récemment souligné M. Söhngen puis le P. de Lubac (7), ce principe est énoncé dans la distinction entre la présence *causale* de Dieu, constitutive de l'ordre naturel, et sa présence *objective*, constitutive de l'ordre surnaturel (I^a, q. 8, a. 3, c; I^a II^{ae}, q. 109, a. 3, ad 1; etc.). Mais saint Thomas perd souvent de vue cette distinction. De là le désaccord des textes. Malgré l'affirmation formelle du *De Malo* (5. 3. c), par exemple, tel passage de la *Somme* (II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, c) semble admettre une exigence du bonheur surnaturel. A interroger loyalement les textes, on a tantôt l'impression que saint Thomas voit dans l'intelligence un désir naturel de voir Dieu (p. 335); tantôt il semble bien ne reconnaître à l'homme qu'un désir de la béatitude en général (p. 338).

Il ne faut pas chercher à mettre ces textes d'accord entre eux par d'ingénieux commentaires. Ils ne le sont pas. Ils attestent l'inachèvement du thomisme. Ils attestent le génie d'initiateur de saint Thomas. Ils nous invitent à rechercher avant tout l'intention foncière, le foyer du système qui nous permettra de rester vraiment fidèles à sa pensée — et pas seulement à ses formules — en continuant à penser dans le sens où il nous apprit à le faire.

Or, croyons-nous, on ne s'oriente pas exactement dans ce sens lorsqu'on souligne dans l'univers le besoin que les choses ont d'un surcroît, le besoin de rejoindre en quelque sorte l'infini qui travaille l'être fini, la tendance de l'esprit à la possession de l'être total (pp. 180, 182, 299).

Une autre interprétation du thomisme soulignera, au contraire, que « l'appétit métaphysique foncier n'est pas une convoitise, mais une adhésion... Si l'intelligence en tant que chose, nature déterminée, aspire à se parfaire, en tant qu'intelligence, c'est-à-dire capacité de l'être, son dynamisme fondamental est une adhérence, un consentement, un « oui » dit à l'ordre ontologique. Ainsi l'appétit naturel de l'esprit est le désintéressement même... La volonté, dans sa pure essence spirituelle, est le pouvoir de reprendre, en l'intériorisant, le dynamisme naturel de l'esprit, d'adhérer par un « oui », éclos au sein de la pensée, à l'ordre de l'*esse* » (p. 299).

La première de ces interprétations ne dépasserait pas, croyons-nous, l'horizon fermé d'une métaphysique « hégélianisante » du primat du désir et de sa dialectique négatrice. Le devenir s'achèverait dans la nécessité « close » du concept et non dans l'épanouissement « ouvert » de la liberté.

La seconde interprétation rejoint au contraire la pensée profonde de saint Thomas. Elle affirme le primat de l'amour *du* bonheur sur le désir de *mon* bonheur, le primat de l'acte sur la puissance, le primat de l'acte d'exister sur l'essence qui le détermine. Elle s'explicite en une métaphysique de l'être et de sa « communication » : *eo quod seipso fruitur, Deus alia in se dirigit. Agit enim propter suam bonitatem quasi volens communicare quod habet, quia agit non ex appetitu [desiderio] finis, sed ex amore finis* (*Ver.*, 22, 1. 11; *De Pot.*, 3. 15. 14).

Il va sans dire que cette seconde interprétation est celle du P. de Finance.

A. Hayen, S. I.

---

(6) E. Gilson, *Le thomisme*, 5e éd., Paris, 1944, p. 17.

(7) G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, dans *Scientia Sacra*, Cologne et Dusseldorf, 1935, pp. 114-141; H. de Lubac, *Surnaturel*, dans les *Etudes historiques*, Paris, 1946, pp. 253-256.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution sur l'Année Sainte au consistoire secret du 12 décembre 1949. — (*Oss. Rom.*, 12-13 décembre 1949).

Le Saint-Père déclare vouloir avant tout rendre grâces à Dieu pour les heureux auspices sous lesquels s'annonce dès à présent le grand événement de l'Année Sainte. Sa prière instante demande à Dieu non seulement de lui donner à lui-même les forces nécessaires pour mener à bien les travaux de cette année, mais aussi d'accorder à tous les fidèles les grâces appropriées à ces circonstances, savoir de conformer leur conduite à la doctrine et aux vertus chrétiennes.

Il oppose le désarroi dans lequel le monde continue à se débattre, comme conséquence de la guerre, au spectacle d'unité que l'Eglise catholique va donner : « De tous les pays, la Sainte Eglise de Dieu regarde vers Rome, pense à Rome, désire se rendre à Rome, maîtresse de la vérité catholique, siège de l'unité, source de la piété chrétienne et de la charité fraternelle »... « C'est ici que les foules innombrables de pèlerins venus (de toute part)... répéteront à Jésus-Christ, dont Nous tenons la place sur cette terre : « Seigneur, à qui irons-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle » (Jo., VI, 69). Certes, c'est un grand spectacle que nous allons voir; non pas Nous seulement, ni les Romains, mais tous ceux qui dans le monde entier se laissent guider par la droite raison et le bon sens. Tous verront que Jésus-Christ seul et l'Eglise qu'il a fondée peuvent donner aux hommes la vraie paix et la solide concorde »...

« Puissent, Vénérables Frères, ceux-là mêmes qui sont tout à fait éloignés de l'Eglise, ou que la négligence ou des préjugés ont séparés d'Elle, être touchés de façon salutaire. Qu'ils sentent tous en leur cœur un vif désir de cette concorde dans l'unité et de cette vérité intégrale, que le Divin Rédempteur non seulement a enseignées mais a consacrées dans son sang. Que l'Année Sainte apporte, Nous le désirons ardemment, ce fruit très salutaire; que tous les chrétiens le demandent à Dieu par leurs prières, leurs expiations, leurs actes de pénitence et de charité. Ainsi, tout en se renouvelant eux-mêmes dans l'esprit chrétien (cfr *Ephes.*, IV, 23), tout en s'engageant de plein cœur dans une vie nouvelle (cfr *Rom.*, VI, 4), qu'ils attirent et amènent, autant qu'ils le peuvent, tous les autres, par leur exemple et l'aide divine implorée, à la réalisation du même but ».

« Que le Dieu de toute miséricorde fasse lever pendant l'Année Sainte sur le genre humain une ère nouvelle, plus juste, plus sainte et plus heureuse. Qu'il fasse enfin « que toutes les familles des nations, désagrégées par le péché, se courbent sous son joug très suave » (Bréviaire romain, en la fête du Christ-Roi). »

Le Souverain Pontife désigna ensuite les trois cardinaux qui, en son nom, en même temps qu'il le fera lui-même à Saint-Pierre, ouvriront les portes saintes des basiliques patriarcales : le cardinal Tisserant, à Saint-Paul hors-les-murs, le cardinal Micara à Saint-Jean de Latran, le cardinal Verde à Sainte-Marie Majeure.

S. CONGREGATION DES SACREMENTS

Instruction du 1er octobre 1949 aux Ordinaires des lieux sur les indults : 1°) de l'oratoire privé; 2°) de l'autel portatif; 3°) de la célébration sans servant; 4°) de la garde du Saint-Sacrement dans les oratoires privés. — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 493-511).

« Les Instructions des Congrégations Romaines ont pour but de mettre mieux en lumière les prescriptions du Code et d'en assurer l'efficacité. Ces documents doivent être rédigés de telle manière que non seulement ils soient, mais qu'ils se présentent extérieurement comme des explications et des compléments des canons; c'est pourquoi ceux-ci seront très opportunément allégués dans ces Instructions ». Ainsi s'exprime le Motu proprio *Cum Iuris Canonici Codicem* de Benoît XV, du 15 septembre 1917, au lendemain de la promulgation du Code. Les Instructions des Congrégations romaines sont donc des interprétations d'un droit non pas douteux, mais clair; elles visent à l'exécution; elles montrent plutôt une direction à suivre qu'une obligation stricte à remplir (1). Le préambule du long document que nous nous proposons d'analyser illustre parfaitement cette conception de l'Instruction.

Après avoir rappelé l'importance de la digne célébration du sacrifice de la Loi Nouvelle, l'Instruction fait remarquer que, l'ère des persécutions une fois passée, et en dehors de cas exceptionnels, le lieu propre au culte eucharistique s'est trouvé être réservé aux églises et oratoires publics consacrés ou bénits, soustraits aux usages profanes. Cette discipline se trouve consignée aux canons 820-823 et 1188-1196. La célébration dans les oratoires privés et sur l'autel portatif, avec la faculté de satisfaire au précepte dominical, ne peut être considérée que comme une exception et est d'interprétation stricte.

De même, si aux origines les Saintes Espèces étaient conservées dans les maisons privées, ou même transportées à l'occasion de voyages, on en est arrivé progressivement à ne plus les garder que dans les églises, les oratoires publics, et, uniquement moyennant indult, dans les chapelles privées. Le Code fixe ces règles aux canons 1265-1275.

Une coutume fort ancienne, sanctionnée au c. 813, exige la présence d'un servant à la célébration de toute messe. Hors de rares cas d'excuse, seul le Saint-Siège est juge du motif allégué pour obtenir une dispense de cette loi.

La S. Congrégation croit avoir relevé des abus sur ces divers points, entre autres dans la multiplication des oratoires privés. Aussi a-t-elle jugé opportun d'exposer de manière complète la discipline de ces indults. Elle y a été spécialement amenée par l'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947, sur la liturgie, où le culte de la Sainte Eucharistie est proposé comme le point central de la religion chrétienne.

A. *Indult de l'oratoire privé et ses extensions*

Rappelons le sens exact de quelques termes :

L'église est l'édifice sacré affecté au culte divin principalement dans le but d'être à l'usage de tous les fidèles (c. 1161).

L'oratoire n'est pas de la même manière destiné à accueillir tout le monde (c. 1188, § 1). Il est dit *public*, si, bien qu'érigé principalement pour un « collège » ou même pour des personnes privées, il est cependant accessible à tous les fidèles, au moins à l'heure des offices divins (c. 1188, § 2, n° 1); il est *semi-public* s'il a été établi en faveur d'une communauté ou d'un groupe et que l'entrée n'en est pas libre à tout le monde (*ibid.*, n° 2); il est *privé* ou

(1) A. Van Hove, *Prolegomena*, 2e édit., n. 72.

domestique, s'il existe dans une maison particulière, au profit d'une famille ou d'une personne privée (*ibid.*, n° 3).

Les oratoires des cardinaux et des évêques, bien qu'ils soient des oratoires privés, sont en tout assimilés aux oratoires semi-publics (c. 1189) ; par contre les oratoires élevés dans les cimetières, près d'une sépulture particulière, sont privés (c. 1190).

1. Les lieux normaux de la célébration de la messe sont les églises, les oratoires publics et semi-publics (c. 822, § 1). Dans un cas extraordinaire et de façon exceptionnelle, l'Ordinaire du lieu ou le Supérieur majeur d'une religion cléricale exempte peut permettre la célébration en dehors d'une église ou d'un oratoire (c. 822, § 4) ; dans les chapelles des cimetières, l'évêque peut autoriser même la célébration habituelle de plusieurs messes (c. 1194). Mais en dehors de ces exceptions, il faut un indult du Saint-Siège pour la célébration habituelle dans un oratoire privé, avec faculté d'y satisfaire au précepte dominical.

2. Le Concile de Trente (sess. XXII, *de reservandis et evitandis in celebratione missae*) a réagi contre la pratique trop répandue des oratoires privés, enlevant aux évêques et aux supérieurs réguliers la faculté d'en permettre l'érection, pour réserver ce pouvoir de manière générale au Souverain Pontife.

3. Comme les abus n'étaient pas tous écartés, les formules d'indults s'efforcèrent progressivement d'y porter remède. Malgré tout, jusqu'à nos jours, certains inconvénients subsistent, que l'Instruction décrit en détail :

4. a) abus dans le nombre considérable de ces oratoires privés, comme si une émulation poussait à solliciter cette faveur ;

b) trop grande facilité dans la concession, les Ordinaires recommandant immédiatement les demandes qui leur sont proposées ;

c) danger de voir les églises et les oratoires publics privés des prêtres nécessaires pour le service dominical et cela parce qu'ils sont invités à célébrer dans les oratoires privés ;

d) aménagement insuffisant de ces oratoires, contrastant parfois avec le luxe des autres pièces de la maison ;

e) nombre anormal des fonctions célébrées dans ces oratoires ;

f) extension trop grande des bénéficiaires de l'indult ;

g) durée trop prolongée de celui-ci.

5. Aussi la S. Congrégation fixe-t-elle des normes auxquelles les Ordinaires auront à se tenir strictement tant pour la demande d'indults que pour leur usage, surtout à l'égard des laïcs.

6. Il faudra d'abord rappeler à ceux qui sollicitent la faveur que l'église est l'endroit normal du culte public et social qui s'exerce dans la messe. Cependant des circonstances peuvent exister qui semblent rendre opportune la concession de l'oratoire privé à des fidèles, particulièrement recommandables par leur sens religieux et moral. Même si leur mauvaise santé ou la distance les excuse de l'obligation d'assister à la messe dans une église, l'oratoire privé sera pour eux un sujet de consolation. L'évêque personnellement, ou celui qui lui succède temporairement dans l'administration du diocèse, appuiera la requête auprès du Saint-Siège. Il aura soin, s'il le juge opportun, de s'informer de l'avis du curé de l'endroit.

Il faudra faire en sorte que ces fidèles influents se rendent à l'église aux jours de grandes solennités.

Pour les prêtres malades ou infirmes, on peut montrer plus de facilité à solliciter en leur faveur la faculté de célébrer chez eux.

7. L'évêque devra avant tout voir si un prêtre sera disponible pour la célébration de la messe du dimanche et des fêtes dans cet oratoire privé, sans détriment du bien commun. On ne pourra faire appel à un prêtre qui doit

célébrer ailleurs; si, dans l'endroit, un prêtre doit biner pour les nécessités des fidèles, il faut faire venir un prêtre d'ailleurs pour célébrer dans l'oratoire privé. La faculté d'y dire plusieurs messes sera dorénavant difficilement renouvelée.

8. L'évêque devra examiner les motifs invoqués :

a) Le principal est le titre exceptionnel qu'aurait le solliciteur à la reconnaissance de l'Eglise pour les insignes services qu'il lui a rendus.

b) Les autres causes (santé débile, distance, etc.) devront généralement être accompagnées d'une libéralité particulière à l'égard de telle œuvre désignée par l'évêque.

c) Si, comme cause unique, on invoque la faculté faite jadis aux parents, ou l'existence d'une belle chapelle dans le domaine, que l'on sache bien ce motif insuffisant.

9. Quand il s'agit d'établir à la campagne, à un endroit écarté de toute église, un oratoire privé qui puisse servir de lieu de culte et d'instruction religieuse pour les habitants de la propriété et les voisins, les évêques pourront faire preuve de plus d'indulgence. Qu'ils tâchent cependant d'abord de provoquer l'établissement d'un oratoire public.

10. Que l'on se garde de demander des extensions trop grandes de l'indult. Celui-ci a coutume d'indiquer quel est ou quels sont ses bénéficiaires principaux, c'est-à-dire ceux qui reçoivent la faveur de pouvoir faire célébrer en leur présence — celle-ci est requise — le saint sacrifice dans l'oratoire privé (2).

La nouvelle Instruction demande que seul le père et la mère de famille soient les bénéficiaires principaux; pour leurs enfants, qu'on demande uniquement la faculté de satisfaire au précepte de la messe dominicale dans l'oratoire privé; on peut solliciter cette même faveur pour les consanguins et les alliés, dans les lignes et degrés fixés pour les empêchements matrimoniaux de consanguinité et d'affinité (c. 1076, §§ 1-2; 1077, § 1) et cela s'ils habitent sous le même toit. Il faudrait une cause sérieuse pour demander d'étendre la faveur aux parents qui n'habitent pas dans la maison. Pour tous les gens de service, la faculté de satisfaire au précepte peut être demandée; mais non pas pour toutes les personnes indistinctement qui seraient présentes au saint sacrifice. Ceci réclamerait un motif extraordinaire et très grave. Bref, il ne faut pas que l'oratoire privé semble devenir une église ouverte à tous.

11. Sauf disposition différente de l'indult, une seule messe basse, avec distribution de la communion, peut être célébrée dans l'oratoire privé, à l'exclusion de toute autre fonction. S'il paraît opportun à l'Ordinaire d'y autoriser, *à l'occasion,* d'autres cérémonies (baptême, c. 776, § 1, n. 2; confessions, cc. 908-910; mariage, c. 1109, § 2) qu'il le fasse prudemment. Il est préférable de ne pas le demander *comme faveur habituelle* dans l'indult.

12. Puisqu'en principe l'indult ne vaut pas pour les jours de grande solennité liturgique (3), l'évêque ne doit pas facilement demander l'extension à ces jours de fête, surtout aux très solennels, jamais au jour de Pâques.

13. Si l'évêque estime prudemment qu'un prêtre séculier ou régulier, qui célèbre dans un oratoire privé, est nécessaire ailleurs pour le service du culte,

---

(2) Sur ces notions des bénéficiaires principaux et secondaires, cfr M a n y, *Praelectiones de locis sacris,* n. 89 et suivants.

(3) L'Instruction en donne la liste. Sont considérés comme de grande solennité (solemniores) : Noël, Epiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte, S. Joseph (19 mars), Assomption, Immaculée Conception, SS. Pierre et Paul, Toussaint. Pour la France : Noël, Pâques, Pentecôte, Assomption. Sont considérés comme très solennels (solemnissimi) : Noël, Pâques, Assomption.

il peut lui interdire de dire la messe dans cet oratoire et personne ne peut s'élever contre cette défense. Il convient pour éviter toute difficulté à ce sujet que, lors de l'exécution de l'indult pontifical, l'évêque prévienne le bénéficiaire de cette éventualité.

14. C'est à l'évêque seul de désigner le prêtre qui célébrera dans l'oratoire, qu'il s'agisse d'un séculier, même d'un autre diocèse, approuvé par son évêque, ou d'un régulier autorisé par son supérieur. Toutefois, l'évêque devra accepter le prêtre présenté par le bénéficiaire de l'indult, à moins qu'il ne l'estime inapte à cette charge. Aucun recours n'est possible contre ce refus éventuel.

15. Quant au local même, l'évêque assurera la parfaite exécution des clauses de l'indult. Il n'accordera la faculté de célébrer qu'après la visite de l'oratoire. Il faut écarter absolument l'usage d'une armoire, contenant l'autel, et que l'on placerait au moment de la célébration dans une chambre, une salle de réception, la bibliothèque, bref en des endroits qui servent à des usages profanes.

16. La S. Congrégation fixera la durée de l'indult d'après les circonstances.

17. Les évêques ne manqueront pas d'exhorter les bénéficiaires à réunir chaque jour, dans l'oratoire privé, la famille et la domesticité pour la récitation du chapelet et de prières du soir. Ainsi se maintiendront de très vénérables et très utiles traditions de foi et de piété.

18. Les Ordinaires établiront la liste de tous les oratoires privés de leur territoire, et conserveront tous les documents qui s'y rapportent. S'ils découvrent des oratoires non canoniquement constitués, ils interdiront d'y célébrer la messe et en référeront à la S. Congrégation.

A l'occasion de la visite pastorale, ils feront la visite de ces oratoires, se rendant compte s'ils remplissent parfaitement les exigences liturgiques. En cas d'abus, ils pourront suspendre la faculté d'y célébrer et en référer à la S. Congrégation. Un recours en sens opposé par les intéressés ne suspendrait pas les effets de la mesure prise par l'Ordinaire. Celui-ci doit prudemment revendiquer toujours ses droits à cet égard.

19. A la fin de 1950, tous les Ordinaires enverront à la S. Congrégation la liste des oratoires de leur diocèse, en indiquant les titres d'érection.

B. *Privilège de l'autel portatif*

1. Connexe au privilège précédent, celui de l'autel portatif est cependant plus large, puisqu'il « comporte la faculté de célébrer en tout lieu, convenable et décent, sur une pierre consacrée, non toutefois en mer » (c. 822, § 3) (4).

Il ne faut donc pas un endroit réservé au culte et il ne peut être question d'approbation du lieu ou de visite par l'Ordinaire. L'on entrevoit dès lors la possibilité d'abus, soit du fait du choix d'un endroit peu convenable, comme une chambre à coucher, soit à cause de l'usage exagéré que le bénéficiaire ferait de cette faculté.

Le Concile de Trente, ici également, enleva aux évêques et aux supérieurs réguliers le pouvoir de concéder cette faveur. Tempérant sa rigueur, le Saint-Siège fut amené, dans la suite, à accorder l'autel portatif à certains dignitaires ecclésiastiques et aux missionnaires.

2. Le canon 822, § 2 fixe la double origine possible du privilège : le droit commun ou l'indult spécial.

Le droit concède l'autel portatif aux cardinaux (c. 239, § 1, n. 7); aux

(4) On sait que la célébration sur les navires est permise aux missionnaires (Fac. S.C. de Prop. Fide, IV).

évêques résidentiels et titulaires (c. 349, § 1, n. 1); aux vicaires et préfets apostoliques (cc. 294, § 1 et 308); aux abbés et prélats nullius (c. 323, § 1) et aux administrateurs apostoliques (c. 315).

La constitution *Ad incrementum* du 15 août 1934 l'accorde à un nombre assez restreint de prélats de la Cour romaine (5).

Tous ces dignitaires ont en outre le privilège de l'oratoire domestique, où ils peuvent célébrer chaque jour. Les fidèles qui assistent à leur messe peuvent toujours satisfaire au précepte dominical.

3. Les indults constituent une source beaucoup plus large; il convient que leur concession soit prudemment réglementée et que les évêques n'en sollicitent pas sans raison sérieuse.

4. La S. Congrégation a coutume d'accorder cette faculté pour des motifs de vraie nécessité ou d'évidente utilité, dans des buts exclusivement ou principalement religieux, et seulement à des prêtres.

Parmi ces causes, citons le ministère pastoral dans des contrées où les fidèles sont dispersés, où les églises manquent ou bien sont fort éloignées. La célébration à la campagne au temps des moissons, l'insuffisance des églises à l'occasion d'une grande solennité religieuse ou civile, le grand nombre de prêtres lors des Congrès eucharistiques, le souci de promouvoir la piété eucharistique des adolescents, en vacances dans des camps de jeunesse, tels sont autant de motifs que la S. Congrégation accepte.

5. Outre ces causes d'utilité collective, la faculté peut être aussi demandée pour l'avantage personnel d'un prêtre malade ou infirme. Ici toutefois, la S. Congrégation entend se montrer discrète et supprimer notamment tout prétexte à la vaine gloire dans l'obtention de ce privilège.

6. Il semble bien que la dernière guerre, qui a multiplié les occasions d'usage de l'autel portatif — que l'on songe aux nécessités de l'aumônerie militaire, à la célébration dans les camps des prisonniers et de concentration — ait introduit une trop grande facilité en cette matière, d'où pourrait surgir une coutume regrettable. Les évêques doivent se le rappeler avant d'introduire une demande.

7. L'endroit où l'on célèbre doit être approprié, c'est-à-dire présenter les conditions de sécurité et d'espace nécessaires à l'accomplissement digne des rites sacrés; il doit être convenable, c'est-à-dire qu'il faut éviter de célébrer dans un lieu moins décent, comme serait, par exemple, une chambre à coucher. La table sur laquelle on déposera la pierre sacrée doit être propre, débarrassée d'objets profanes, permettant une célébration digne et sûre.

8. On donne parfois de cet indult une interprétation fausse. Il est strictement personnel; personne d'autre que le bénéficiaire ne peut en user pour célébrer à cet autel. De soi, il n'entraîne pas pour les assistants la faculté de satisfaire au précepte dominical. Il faut consulter à ce point de vue la teneur de chaque indult. Toutefois, la célébration en plein air (sub dio) comporte pour ceux qui y assistent la possibilité d'accomplir le précepte (c. 1249).

9. Après ces considérations générales, l'Instruction en arrive à des remarques concrètes sur la postulation de ces indults :

a) S'il s'agit d'un prêtre qui le sollicite pour motif de santé, les évêques examineront d'abord s'il n'est pas possible de répondre à ce besoin par la concession de la faveur de célébrer dans un appartement de la maison (*celebratio domi*). Ceci diffère du privilège de l'oratoire privé, parce que pouvant se réaliser dans tout endroit convenable, même utilisé habituellement pour

(5) *A.A.S.*, XXVI, 1934, p. 497-521. *N.R.Th.*, 1935, 182-183.

des usages profanes. Dans ce cas, il n'est pas interdit d'user de cette armoire contenant l'autel, dont il a été question ci-dessus (I, n. 15). Jamais cependant, on ne pourrait célébrer dans la chambre à coucher. La S. Congrégation préfère accorder cette faculté de célébrer *domi* que celle de l'autel portatif, qui est plus large. Même si le prêtre malade devait pour raison de santé séjourner dans divers diocèses, on pourrait faire valoir ce motif pour demander l'extension de l'indult à ces différents endroits.

b) Qu'il s'agisse de cette faculté de célébrer *domi* ou du privilège de l'autel portatif, il faut toujours avoir soin que la messe ne soit pas dite dans la chambre même du malade.

c) Pour le privilège de l'autel portatif proprement dit, il doit servir au bien public. L'évêque devra examiner si un des motifs indiqués ci-dessus (n. 4) se vérifie. Si un prêtre pour motif de santé sollicitait ce privilège, il faudrait une enquête sérieuse, établissant la nécessité de cette concession. On ne devrait pas trop facilement s'en rapporter aux déclarations de l'intéressé, mais s'informer, s'il y a lieu, auprès d'un médecin.

Dans tous les cas, avant d'accueillir les demandes, l'évêque doit être convaincu qu'il n'y aura pas d'abus et que les saints mystères seront célébrés décemment.

Ces divers renseignements seront consignés dans la supplique. Celle-ci doit être appuyée personnellement par l'évêque ou par le prélat qui lui succède dans le gouvernement du diocèse. La concession de l'indult, qui réclame d'ailleurs l'intervention du Souverain Pontife (*ex audientia SSmi*), dépendra du jugement que la S. Congrégation se fera de la gravité des motifs allégués.

d) L'indult comporte l'une ou l'autre de ces clauses : « du consentement des Ordinaires » ou « moyennant connaissance préalable donnée à l'Ordinaire du lieu », selon que le solliciteur, qui séjourne dans plusieurs diocèses, peut atteindre plus ou moins facilement l'Ordinaire du lieu. Dans les deux cas, le devoir de l'évêque de veiller à la dignité de la célébration est certain. S'il constate que le respect dû au Saint Sacrifice laisse à désirer, il peut faire usage immédiatement, sans acception de personnes, de la faculté de révoquer le privilège. Si les abus se produisent hors du diocèse propre de l'indultaire, l'Ordinaire de cet endroit doit interdire l'exercice du privilège et en référer à l'Ordinaire propre. Celui-ci suspendra l'usage du privilège, en référera à la S. Congrégation. L'indultaire peut faire recours contre cette mesure, mais tout en se soumettant temporairement à la prohibition.

e) S'il s'agit de demander le renouvellement de l'indult, l'évêque rendra compte de la manière dont on s'en est servi jusqu'alors.

f) Il faut avoir grand soin de cet autel portatif, comme le demande la consécration de la pierre. Celle-ci sera transportée avec prudence au cours des voyages et gardée si possible dans un écrin décent. Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur tous les autres objets nécessaires à la célébration.

III. *De l'indult de célébration sans servant*

1. Cette partie de l'Instruction débute par le rappel d'un passage de l'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947 sur la liturgie : « Vu la dignité d'un si auguste mystère, nous voulons avec insistance — c'est d'ailleurs là une loi constante de notre Mère l'Eglise — qu'aucun prêtre ne s'approche de l'autel, qu'accompagné d'un ministre, qui le serve et lui réponde, selon le canon 813 ».

Le servant représente la communauté des fidèles (*Sum. Theol.*, p. III, q. 85, a. 5, ad 12). Aux origines, le prêtre était toujours assisté des diacres et autres ministres et le peuple lui répondait. La messe privée avec un seul servant est d'époque postérieure. Bien des parties du commun de la messe,

s'exprimant au pluriel, témoignent de cette présence d'un ministre. D'ailleurs cette assistance doit aider le prêtre à accomplir certains rites et le secourir en cas d'accident.

La coutume de célébrer sans servant et même sans la présence d'aucun assistant semble bien venir des monastères.

2. Cette loi du servant de messe (6) ne souffre que de rares exceptions que moralistes et liturgistes, de commun accord (7), ramènent aux cas suivants :

a) nécessité d'administrer le viatique;

b) nécessité de fournir aux fidèles la possibilité de satisfaire au précepte;

c) en temps d'épidémie, s'il est difficile d'avoir un servant et que le prêtre devrait pour cela se priver longtemps de la célébration;

d) si le servant s'éloigne, même avant la consécration ou l'offertoire; le respect dû au saint sacrifice exige alors que l'on poursuive la célébration même sans servant.

En dehors de ces cas universellement admis, il n'y a de dérogation à la loi que par indult apostolique, concédé surtout pour les pays de missions.

3. Entre le manque complet de servant et l'usage d'un servant moins apte, il faut préférer la seconde façon de faire, pourvu que ce ministre soit capable au moins d'accomplir les cérémonies principales, savoir présenter les burettes, transporter le livre, agiter la sonnette.

4. La rubrique du missel demande que l'on fasse appel à un clerc plutôt qu'à un laïque. En tout cas, les auteurs sont unanimes pour juger gravement coupable le ministère d'une femme à l'autel même, sans exception pour les moniales. De nos jours, le service est assuré généralement par des laïques et de manière très habituelle par des enfants. On saisit l'importance de la formation de ces derniers.

5. Le c. 813 admet qu'à défaut de servant masculin, clerc ou laïque, une femme réponde de loin. Comme elle ne peut s'approcher de l'autel, tout doit avoir été préparé avant la messe et se trouver à portée du célébrant. Le

---

(6) Ou de sa suppléance féminine (cfr n^{os} 4 et 5).

(7) Certains traités récents admettaient d'autres cas d'excuse. Dans la cinquième édition (1947) de son traité *De Sacramentis,* vol. I, nn. 702-703, le P. Cappello déclare : « Excusat necessitas non solum extrema, sed etiam gravis, imo quaelibet causa iusta et rationabilis ». Il propose l'exemple suivant : « Si desit omnino minister, sacerdos ex qualibet iusta et rationabili causa, etiam devotionis tantum, potest missam sine ministro celebrare, potius quam eam omittere ». E. F. Regatillo, S.I., *Ius sacramentarium,* Santander, 1945, vol. I, n. 145, estime cas de nécessité celui du prêtre qui doit célébrer pour ne pas être privé d'honoraires dont il a besoin. L'auteur ajoute : « Non apparet quare ex quavis iusta causa etiam merae devotionis non possit celebrari sine ministro si desit ».

Même tendance dans Thomas a Iorio, S.I., *Theologia Moralis,* édit. 3^{a}, Neapoli, 1947, vol. III, n. 265. De la nécessité d'une messe de précepte, l'auteur rapproche celle de la messe de communion générale, par exemple du premier vendredi du mois, ou d'une messe d'obsèques, ou de mariage. Il conclut en disant : « Difficultas in quibusdam locis obtinendi ministrum et ex alia parte praxis hodie communis quotidie celebrandi ad augendum fervorem et ad damna spiritualia praecavenda tum pro fidelibus tum pro sacerdote possent forse constituere grave incommodum si secus esset a celebratione abstinendum ».

Cl. Marc-F.X. Gesterman-J.B. Raus, C.ss.R., *Institutiones morales Alphonsianae,* edit. 18^{a}, Lugduni, 1928, t. II, n. 1636, ajoutaient aux causes communément citées : « Ob alias etiam causas celebrare sine ministro licet, v.gr., si sacerdos, ratione beneficii vel alius huiusmodi tituli, quotidie, vel stata die celebrare debet » (*Ephem. lit.,* VIII, p. 662).

canon demande une juste cause pour qu'une femme intervienne de la sorte à la place d'un homme (8).

Les indults, que la S. Congrégation accorde de célébrer sans servant, contiennent toujours cette clause : que selon le c. 813, non seulement les jeunes enfants soient instruits de la manière de servir la messe, mais aussi les fidèles et que les femmes elles-mêmes apprennent comment s'acquitter de ces fonctions, en lisant les réponses à faire au célébrant.

Récemment, le Souverain Pontife a ordonné d'ajouter une autre condition à l'indult, savoir « qu'il faut l'assistance d'un fidèle à la messe », condition à laquelle il ne convient nullement de déroger.

Nous avons jusqu'ici résumé et plus souvent encore traduit cette partie de l'Instruction, qui retiendra sans doute particulièrement l'attention des prêtres. Certes, elle a pour but avant tout d'établir la discipline de concession des indults. Mais il est évident que celle-ci est fondée sur la doctrine commune des moralistes et liturgistes. En comparant d'une part les difficultés plus ou moins considérables d'avoir un servant de messe et d'autre part l'insistance du Souverain Pontife et de la S. Congrégation sur l'assistance d'un ministre, même imparfait, on doit arriver à la conclusion que l'Eglise entend garder autant que possible à toute messe son caractère, même externe, d'offrande collective. Cela ne peut qu'exciter le zèle de tous les prêtres à associer à leur messe enfants ou adultes, hommes ou femmes, auxquels ils inculqueront à cette occasion le sens et l'importance d'une participation plus étroite à l'offrande du saint sacrifice.

D. *Indult pour la garde du Saint-Sacrement dans les oratoires privés*

1. La S. Congrégation constate que les demandes de ce genre sont presque aussi nombreuses que celles de l'oratoire privé. Souvent les deux faveurs sont sollicitées en même temps; ou bien, tout de suite après avoir obtenu le privilège de l'oratoire privé, on demande la faculté d'y conserver le Saint-Sacrement. Les instances se répètent malgré les refus. Or, d'une part, souvent les garanties font défaut au sujet de la dignité du culte qui sera rendu à la Sainte Réserve ou de la sécurité avec laquelle elle sera conservée (9). D'autre part, les motifs invoqués pour obtenir cette faveur très importante sont généralement insuffisants. Voici ceux que l'on propose presque toujours :

a) satisfaire et accroître la piété eucharistique des indultaires;

b) récompenser leurs mérites à l'égard de l'Eglise, sans qu'on fournisse de précision;

c) éloignement de l'église où est conservé le Saint-Sacrement et difficulté, pour motif d'âge ou de santé, de s'y rendre pour la visite quotidienne.

2. Parfois la faculté est demandée pour une chapelle située à la campagne à grande distance d'une église, soit que la famille de l'indultaire y réside toute l'année, soit qu'elle y séjourne en été ou à l'automne. Il y a là généralement de grandes exploitations rurales, avec un bon nombre de colons, pour lesquels, s'ils sont malades ou en danger de mort, la Sainte Réserve devra être employée. Mais beaucoup plus souvent, la demande est faite pour des oratoires privés, dans les villes ou villages, et cela en faveur d'un très petit nombre de personnes.

3. Dans le premier de ces deux cas, cités au n° 2, la S. Congrégation est

(8) Une évolution s'est produite manifestement sur ce point dans le sens d'une plus grande facilité, bien avant le Code déjà, comme on peut en juger par Gasparri, *Tractatus de SS. Eucharistia*, I, n. 649; Many, *Praelectiones de Missa*, p. 259.

(9) Cfr Instruction de la S.C. des Sacrements du 26 mai 1938, *A.A.S.*, XXX, 1938, p. 198 seq.; *N.R.Th.*, 1938, pp. 1088-1101.

plus disposée à concéder la faculté, si toutes les autres conditions de sécurité et d'adoration fréquente se vérifient. Elle a soin d'exiger dans l'indult que l'accès à l'oratoire soit libre, quelques heures chaque jour, pour permettre les visites au Saint-Sacrement.

Lorsqu'il s'agit d'oratoire privé servant à peu de personnes, la S. Congrégation se montre plus sévère. A ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que la fin principale de la garde du Saint-Sacrement dans les églises est la nécessité d'administrer le viatique; les motifs secondaires sont la distribution de la communion en dehors de la messe et l'adoration du Saint-Sacrement (10). La garde de la Sainte Réserve dans les chapelles domestiques apparaît moins opportune du fait

a) que sa fin principale n'est pas réalisée;

b) qu'on ne doit pas y distribuer fréquemment la S. Communion en dehors de la messe;

c) qu'existe le danger d'irrévérence, de profanation, ou la crainte d'adorations trop rares.

4. Un indult apostolique est nécessaire pour garder le Saint-Sacrement dans un oratoire privé; l'Ordinaire du lieu ne peut le permettre, même si dans un cas particulier de bons motifs étaient invoqués (c. 1265, § 2); pas plus d'ailleurs que personne ne peut garder par devers soi la Sainte Réserve ou la transporter en voyage (c. 1265, § 3).

En vertu d'une longue et constante pratique, le Saint-Siège n'accorde la garde du Saint-Sacrement dans les chapelles domestiques des maisons privées que « dans des cas extraordinaires, pour des motifs graves, moyennant recommandation de l'évêque et sous d'opportunes garanties ».

Les évêques voudront bien noter que les diverses conditions que l'on va indiquer doivent être vérifiées toutes ensemble avant qu'ils n'introduisent une demande de ce genre :

a) Cas vraiment extraordinaires : qui dovent être réduits au minimum, compte tenu de l'extension du diocèse.

b) Motifs graves : solliciteurs de tout point recommandables, soit à cause de leurs mérites personnels, soit pour leur libéralité insigne; modèles éminents de vie chrétienne pour les autres fidèles.

c) La demande doit être appuyée par l'évêque lui-même ou celui qui lui succède dans le gouvernement du diocèse.

d) Garanties quant à la sécurité de la garde, à la fréquence des adorations, au renouvellement régulier des saintes espèces, à la présence d'une lampe brûlant jour et nuit devant le tabernacle, et observation des autres prescriptions liturgiques (c. 1265, § 1).

Les Ordinaires des lieux doivent visiter fréquemment, par eux-mêmes ou un délégué, ces oratoires et voir si tout y est conforme aux prescriptions liturgiques et aux clauses de l'indult. En cas d'abus, ils ont pouvoir même d'interdire la garde de la Sainte Réserve et l'usage de l'oratoire, si la gravité du cas l'exige. Le recours au Saint-Siège ne suspend pas les effets de l'interdiction.

Cette Instruction, approuvée par les Cardinaux de la S. Congrégation des Sacrements le 26 mars 1949, fut présentée au Saint-Père le 6 septembre. Il la confirma et en ordonna l'insertion aux Acta Apostolicae Sedis, recommandant à tous les prêtres et fidèles de rite latin sa parfaite observation.

E. Bergh, S. I.

---

(10) Cette affirmation générale sur la hiérarchie des fins exprime exactement l'évolution historique et juridique. En fait, dans un certain nombre d'églises ou d'oratoires, la garde du Saint-Sacrement est ordonnée avant tout à l'adoration privée ou publique. Cfr. L. Köster, O.F.M., *De custodia sanctissimae Eucharistiae, Disquisitio historico-iuridica,* Romae, 1940, p. 185.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

B. N. Wambacq, O.Pr. — *L'épithète divine Jahvé Seba'ôt.* Etude philologique, historique et exégétique. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 24 × 16 cm., XVI-308 p.

Que signifie cette épithète divine ? Dieu des armées d'Israël ? Dieu des astres ? Dieu des anges ? Dieu des éléments de la nature ? Dieu des démons ? Maître de l'Univers ? Car ces diverses opinions ont été émises. L'étude détaillée, à laquelle s'est livré l'auteur, l'a amené aux conclusions suivantes. Aux temps de Samuel et de David, *sebaôt* aurait désigné les *Israélites* et *Jahvé Sebaôt* aurait signifié Jahvé qui protège efficacement son peuple, intervient vigoureusement en sa faveur dans la défense de l'héritage promis aux Pères. Au temps d'Amos, quand, sous l'influence de ce prophète, on perçoit mieux l'universalité du Dieu d'Israël, les *sebaôt* deviennent la *totalité des créatures* et Jahvé Sebaôt en vient à désigner le maître des puissances cosmiques qui dispose à son gré des éléments de la nature. L'expression n'aurait pas subi d'évolution ultérieure. Quand les LXX entreprirent leur traduction et même déjà auparavant, Jahvé Sebaôt était simplement le Seigneur tout-puissant : Κύριος παντοκράτωρ. Au fond, dit sereinement le R. P. Wambacq, la signification de l'expression n'a pas changé : elle a toujours signifié : le Dieu irrésistible. Seulement cette idée a été exprimée dans des modalités diverses. Signalons pour terminer que l'auteur a eu l'honneur, le 23 novembre 1938, de défendre en présence de S.S. Pie XI la thèse qu'il publie ici et qu'elle lui a valu l'obtention du doctorat en sciences bibliques. G. Lambert, S. I.

*G. Östborn. — *Tôrâ in the Old Testament.* A semantic study. Lund, Håkan Ohlssons, 1945, 25 × 17 cm., 212 p.

Problème intéressant que de déterminer la signification de base du terme hébreu « *tôrâ* » et de suivre l'histoire de son évolution sémantique. L'auteur expose d'abord les opinions exprimées par trois groupes d'hébraïsants, représentés par trois noms bien connus : W. Gesenius (1786-1842), J. Wellhausen (1844-1918) et Friedr. Delitzsch (1850-1922). D'après la première explication, *tôrâ* dériverait de *hôrah* (hiphil de *jarah,* jeter). Le premier sens de *hôrah* serait : « étendre la main ou le doigt pour montrer le chemin », d'où la signification dérivée de « instruire ». Le sens premier du substantif *tôrâ* serait dans ce cas « pointing with the finger », en d'autres termes « indication », d'où s'est développé le sens plus général d'« instruction ». J. Wellhausen rattache aussi *tôrâ* à *jarah,* jeter, mais pour lui la signification première aurait été « jeter les sorts » pour obtenir une réponse à une question déterminée, pour avoir une indication. Ici, le sens premier de *tôrâ* serait « casting lots », mais le terme aurait été appliqué aux « directives » obtenues par les sorts et en serait venu à signifier « direction », « instruction ». L'assyriologue Friedr. Delitzsch a voulu établir une relation entre l'hébreu « *tôrâ* » et l'accadien « *tertu* » qui possède les sens de « mission », « oracle divin », « commandement ». « loi ». Quelle explication faut-il préférer ?

---

* Les livres de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

L'auteur a étudié les 53 passages où se rencontre le verbe *hôrah*, accorder une *tôrâ* et les 219 textes où se lit le substantif *tôrâ*. Il a groupé les textes suivant le sujet qui impartit la *tôrâ* : la divinité, le roi, le prêtre, le sage, le prophète. Nous ne pouvons songer à résumer ici les aperçus intéressants qui abondent dans ces divers chapitres, où l'auteur reprend chaque fois la discussion sémantique qui constitue le principal objet de son travail. Il arrive à la conclusion suivante : il y a originairement une relation étroite entre *« tôrâ »* et l'idée de « chemin » (*derek*). Le sens premier de *« tôrâ »* serait donc bien, comme l'avait vu W. Gesenius, « showing the way », ce qui montre le chemin. M. Östborn estime que l'explication de J. Wellhausen (obtenir une indication par les sorts) manque de « substantial foundation », tout comme la théorie de l'emprunt accadien de *« tertu »*, proposée par Friedr. Delitzsch. A partir de cette signification première (ce qui montre le chemin), on suit facilement toute l'évolution sémantique qui se ramène à trois jalons principaux : directive, instruction, loi. Les « directives » peuvent avoir été données sous forme de « réponse divine », « oracles » suivant les divers procédés oraculaires. En un sens plus élaboré, *« tôrâ »* en vient à signifier « instruction » et se trouve à ce stade en connexion avec *« da'at »*, connaissance, savoir. Il y a la *« tôrâ »* dispensée par le prêtre : elle concerne surtout le culte et le rituel, mais aussi la « loi » de Jahvé en général. Il y a la *« tôrâ »* du prophète sous forme d'instruction éthico-religieuse, tandis que le sage en Israël présentait sa *« tôrâ »* sous la forme d'une doctrine de « sagesse ». On peut rattacher à ce dernier sens l'emploi de *« tôrâ »* pour désigner l'instruction que les parents donnent à leurs enfants. Le sens de « loi » n'est pas moins ancien que les autres significations. Il connote que l'indication donnée comporte une obligation pour celui qui l'a reçue. Il est d'autre part évident que, si la double signification de *« tôrâ »* (instruction, loi) est ancienne, celle de « loi » a fini par devenir prédominante, déjà à la période deutéronomique, surtout durant l'exil et après. C'est ce qui explique que, dans les Septante, *« tôrâ »* est presque toujours rendu par le terme grec *« nomos »* (191 fois sur 212 passages environ). Il ne faut donc pas perdre de vue qu'ils ont employé *« nomos »* dans des textes où un terme grec correspondant à « direction », « instruction » aurait été la seule traduction correcte.

En achevant la lecture de cette belle dissertation, qui a valu à son auteur le doctorat en théologie (protestante), nous nous sommes demandé si l'on avait tenu compte de toutes les significations de *« tôrâ »* au cours de son évolution sémantique. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Östborn, quand il affirme que le sens premier de *« tôrâ »* est « ce qui montre le chemin », « ce qui montre le procédé à suivre ». De là à signifier « le plan à suivre » dans la construction d'un édifice, par exemple, il n'y a qu'un pas. Ajoutons que dans la mentalité des anciens Suméro-Accadiens et Egyptiens (et c'est aussi le cas chez le prophète Ezéchiel) le plan d'un temple était une « indication » qui venait de la divinité. Pour ces raisons, et bien d'autres encore qu'il serait trop long d'exposer ici, nous croyons devoir comprendre que dans Ezéchiel, XLIII, 10-13, *« tôrâ »* signifie, non pas la « loi » du temple, mais son « plan ». Nous sommes aussi pleinement d'accord avec l'auteur, quand il déclare qu'il y a une connexion entre *« tôrâ »* et *« da'at »*, et quand il fait remarquer que la *« tôrâ »* pouvait être impartie en relation « to practical affairs, such as manual crafts and agriculture ». Ceci confirme le sens très concret que pouvait avoir *« tôrâ »*, y compris le sens de « plan à suivre », dans une fabrication ou une construction. Mais il en va de même pour *« da'at »* que nous avons tendance à traduire par « science » au sens le plus abstrait de ce terme, alors qu'il est bien plus susceptible de désigner en hébreu l'ensemble des connaissances pratiques dont un homme a besoin dans la vie. C'est ainsi que du grec ἐπιστήμη nous avons forgé le mot très savant d'épistémologie, alors que dans le Philoctète de Sophocle, le terme ἐπιστήμη signifie simplement « l'habileté à tirer à l'arc ». S'il en est ainsi, on comprendrait que les LXX, dans Ezéchiel, XLIII, 12 a, aient traduit *« tôrâ »* par διαγράφη. Nous adressons ces suggestions à M. Östborn en témoignage du vif intérêt avec lequel nous avons lu son travail.

G. Lambert, S. I.

La Sainte Bible. Dirigée par L. PIROT et A. CLAMER. Paris, Letouzey et Ané, 23 × 12 cm. T. VII : *Les grands prophètes,* par L. DENNEFELD, 1947, 736 p. T. IV : *Paralipomènes-Esdras-Néhémie-Tobie-Judith-Esther-Job,* 884 p. Prix : 1.150 frs franç.

Le tome VII contient, comme on dit, « les 4 grands prophètes ». Le nom de M. L. Dennefeld garantit la solidité du travail. L'auteur se plaint du cadre restreint où il lui a fallu enfermer ses commentaires. D'autres se sont plaints après lui. Sans doute rien d'essentiel n'est omis. De-ci, de-là, on souhaiterait des solutions plus nuancées; par exemple, dans la question de la composition du livre d'Isaïe, sur laquelle M. Brillet a dit des choses excellentes dans son opuscule d'Isaïe (*Témoins de Dieu,* n° 6). Nous préférons la manière dont l'auteur traite la question de l'origine du livre de Daniel, lequel dans la Bible hébraïque ne se trouve pas parmi les prophètes.

Le tome IV compte de nombreux collaborateurs. Les Paralipomènes sont commentés par l'Abbé Marchal, du Grand Séminaire de Nancy. La comparaison avec les récits parallèles des livres des Rois est heureusement conduite. Les livres d'Esdras-Néhémie sont présentés par le R. P. Médebielle, de Nazareth. Pour les questions autrefois vivement discutées, comme par exemple l'ordre chronologique Esdras-Néhémie ou Néhémie-Esdras, l'auteur reste sagement fidèle aux solutions usuelles. — M. Clamer s'est chargé du livre de Tobie. On lira avec plaisir dans son introduction la discussion sur la nature du livre, et l'on se réjouira en constatant que l'exégèse catholique progresse avec sagesse et prudence. — Dans ses commentaires de Judith et d'Esther, M. Soubigou s'arrête à des positions qui n'ont certainement rien de téméraire. — Le livre de Job a été confié à M. Robin, curé de N.-D. du Bon Secours à Nancy. La traduction est soignée, les notes sont sobres. Ces deux nouveaux volumes de la collection répondent bien à son but : donner aux prêtres et aux laïcs cultivés un commentaire de la Bible qui mérite la confiance du lecteur par une présentation de caractère érudit, mais accessible.

G. Lambert, S. I.

Dr. DEDEN, S.C.J. — *De Messiaanse Profetieën.* Coll. Bijbelse Monographieën onder leiding van Prof. Dr. Jos. Keulers. Roermond-Maaseik, Romen & Zonen, 1947, 24 × 16 cm., 160 p.

L'auteur expose dans son introduction les principes suivant lesquels il estime devoir présenter l'argument tiré des prophéties messianiques. Puis il interprète, suivant un ordre chronologique, les principaux textes de l'A.T. qui sont usuellement considérés comme messianiques. Il les répartit en quatre périodes : de la création à la royauté, les prophètes non-écrivains, les prophètes écrivains d'avant l'exil, enfin ceux de l'exil et d'après l'exil. Les « chants du Serviteur » sont placés à la période antéexilienne, immédiatement après les prophéties de l'Emmanuel. Il en est qui estimeront qu'il eût été préférable de les mettre à la période suivante, si pas celle de leur composition, du moins celle pour laquelle ils ont été écrits, comme s'exprimait J. Chaine dans son « Introduction à la lecture des Prophètes » (p. 203). Dans le chapitre suivant, l'auteur montre comment les différents traits qui constituaient l'image du Messie se sont trouvés réalisés dans la personne historique de Jésus de Nazareth. Les deux derniers chapitres traitent le problème du rejet de Jésus par les Juifs : « ... et sui eum non receperunt », dit saint Jean. Pourquoi ne l'ont-ils pas reconnu comme le Messie annoncé à Israël ?

La monographie du Dr. Deden n'a d'autre prétention scientifique que de vulgariser l'argument des prophéties messianiques en donnant une interprétation aussi exacte que possible des textes utilisés. Il faut rendre à l'auteur cet hommage que son exégèse est claire, solide et rigoureusement sincère. Il n'hésite pas à avouer les difficultés rencontrées. C'est ainsi qu'il déclare sans ambages que la prophétie de la *'alma* (Isaïe, VII, 14) est l'une des plus compliquées, si pas la plus compliquée, de tout l'A.T. Quarante ans ont passé depuis que le R. P. Condamin disait de son interprétation de la même prophétie :

« Elle paraît un peu plus probable que les autres, assez pour être adoptée provisoirement. Elle n'est pas pleinement satisfaisante... ». Aujourd'hui le Dr. Deden dit à peu près de même : « Nous avons essayé de donner une explication raisonnable, sans prétendre le moins du monde qu'elle soit la seule possible ». On peut donc reproduire sans y changer un mot la constatation du R. P. Condamin : «(Sur cette prophétie) les essais d'interprétation indéfiniment multipliés dans les commentaires, monographies, articles de revues, n'ont pas jeté encore un jour satisfaisant ». Après avoir épuisé, semble-t-il, toutes les tentatives de solution, ne serait-il pas temps que l'exégèse catholique se demande si, pour l'explication de ce texte et d'autres du même genre, elle n'est pas engagée dans une impasse. Le Dr. Deden expédie en six lignes le prophète Osée, parce que, dit-il, il ne parle pas de la personne du Messie. Que si on lui objecte le « Ex Aegypto vocavi filium meum », emprunté à ce prophète, l'auteur répondra qu'il ne s'agit pas là d'une prophétie au sens littéral, mais bien vaguement typique, si pas accommodatice. Au point de vue de nos catégories exégétiques actuelles, il a parfaitement raison. Car il entend construire sa preuve avec des textes pris en leur sens littéral. Mais si nous nous mettons au point de vue du rédacteur grec du premier Evangile, dirons-nous qu'il établissait cette discrimination ? A en juger par la manière dont ces textes sont introduits, il semble bien qu'on doive répondre négativement. C'est une formule identique qui amène le « Ecce Virgo concipiet » et le « Ex Aegypto vocavi filium meum ». De part et d'autre nous lisons : « ut adimpleretur quod dictum est a Domino per Prophetam dicentem ». Les hagiographes du N.T. semblent insister surtout sur le fait que le texte cité par eux se trouvait écrit tel quel dans une version grecque qui était à leurs yeux aussi authentique que la Vulgate pour l'Eglise latine. Ce qui leur semblait admirable, ce qui avait pour eux valeur de signe, c'était que Dieu eût suggéré à un hagiographe d'écrire telle suite de mots, telle proposition, qui devait un jour se révéler comme exprimant à merveille une réalité néotestamentaire, même si l'écrivain de l'A.T. n'avait été nullement conscient de cette adaptation future. Pourquoi alors s'obstiner à recourir à un original hébreu probablement ignoré des auteurs du N.T. ? Comment ne pas constater que la version grecque utilisée par eux favorise mieux que l'hébreu le sens messianique et même parfois est seule à le favoriser ? Pourquoi s'ingénier à replacer le texte dans son contexte paléotestamentaire (littéraire et historique), alors que les écrivains du N.T. ne se préoccupent nullement de cet ancien contexte ? Ils ne songent qu'à admirer comment le fragment emprunté par eux à l'A.T. se trouve si parfaitement au diapason du nouveau contexte où ils l'insèrent. Pourquoi ne pas tenir compte de ce que les auteurs du N.T. faisaient, en matière de prophéties messianiques, de l'argumentation « ad hominem », suivant les procédés d'exégèse et de raisonnement des docteurs, des scribes et des rabbins de leur temps ?

Ces quelques réflexions ne font qu'effleurer un sujet que tous s'accordent à déclarer complexe. Notre préoccupation est de mieux réaliser en exégèse le sage principe énoncé par le vieil auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : « Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo facta est ». G. Lambert, S. I.

*Chr. R. North. — *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah.* An Historical and Critical Study. Londres, Oxford University Press, 1948, 22 × 15 cm., XIII-248 p. Prix : 15 s.

Il est peu de problèmes de l'A.T. qui aient provoqué une littérature aussi abondante que l'interprétation des « Chants du Serviteur de Jahvé ». Chr. R. North estime le moment venu de présenter cette question dans toute sa complexité.

Dans la première partie de son étude, l'auteur retrace l'histoire de l'exégèse de ces « chants », à partir de l'Ancien Testament où ils semblent être déjà utilisés et en passant par le Nouveau, où nous en surprenons les échos dans la « voix » qui se fait entendre au baptême du Christ et sur les lèvres mêmes du Seigneur. Interprètes juifs et chrétiens ne cessent de parler de ces

« chants ». Rien d'étonnant donc si, à l'aurore de la critique biblique, de nombreux auteurs s'efforcent de pénétrer le secret de l'Ebed Jahweh. Le sens messianique défendu jusqu'alors unanimement se voit menacé par la vague grandissante des théories prônant l'interprétation « collective », dont les germes remontent à la version des Septante. A partir de 1892, Bernard Duhm donne un nouvel élan aux recherches. Livres et brochures se succèdent, proposant des explications individualistes ou collectivistes, historiques, mythologiques ou eschatologiques. Une nouvelle époque s'ouvre en 1921, lorsque l'exégète norvégien Sigmund Mowinckel se pose la question que l'eunuque éthiopien avait adressée jadis au diacre Philippe : « De qui le prophète parle-t-il ? De lui-même ou de quelque autre ? ». De lui-même, répond Mowinckel, donnant ainsi naissance à la théorie autobiographique, admise par nombre de critiques de valeur, désavouée cependant dix ans plus tard par son inventeur. Sous les attaques de Mowinckel, la théorie collectiviste perd beaucoup de sa popularité et l'exégèse s'engage irrésistiblement dans l'interprétation individualiste. Il n'a d'ailleurs jamais manqué d'auteurs — remarque M. North — qui voyaient dans le Serviteur le Messie. Les exégètes catholiques furent de ce nombre, en compagnie de quelques commentateurs protestants. Ils ont lutté contre la tempête et actuellement leur nombre va croissant.

L'exposé historique est suivi d'un examen critique dans lequel l'auteur reprend l'étude des quatre chants : Isaïe XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9 et LII, 13-LIII, 12. Notons que la dernière monographie catholique, celle du R. P. van der Ploeg, assigne aux chants les mêmes limites. Dans le domaine de la critique textuelle le nouveau commentaire de M. North se caractérise par une prudente réserve. Le manuscrit d'Isaïe récemment découvert en Palestine justifie pleinement cette attitude. Partisan du sens individuel, M. North ne veut pourtant pas supprimer le terme « Israël » en XLIX, 3. « L'auteur semble affirmer ici — dit-il — que c'est dans le Serviteur que se trouve le véritable Israël » (p. 145). De quel droit retrancherait-on ce mot attesté par tous les manuscrits massorétiques, un seul excepté, et par toutes les versions anciennes ? En LIII, 10, au lieu de *'im tâsîm*, M. North lit *'emet sâm*. Correction qui est plausible. Certains passages que bien des auteurs considèrent comme appartenant aux Chants du Serviteur sont traités à part par notre auteur qui ne les reconnaît pas pour tels. Nous sommes de son avis, mais son exposé nous semble moins convaincant ici que dans les autres chapitres. Après une étude minutieuse du vocabulaire, du style, de la métrique et de la doctrine, M. North conclut à l'authenticité deutéro-isaïaque des quatre chants. « Les chants et la prophétie sont à peu près contemporains. Les chants sont postérieurs au reste du livre et presque certainement du même auteur. Il est probable qu'ils n'ont pas été composés tous en même temps » (p. 188). C'est la réponse la plus prudente qu'on puisse donner actuellement à cette question difficile. La présomption est en faveur de l'unité d'auteur. Il incombe aux adversaires de cette thèse de prouver, s'ils le peuvent, l'opinion contraire. Dans le dernier chapitre (Critical summary and conclusion), l'auteur montre l'insuffisance des théories historico-individualistes, mythologiques et collectivistes. Il propose ses raisons avec sérénité, avec tact aussi, soucieux de ménager les susceptibilités. Le procédé contribue à mettre en relief la valeur de son argumentation. Il en arrive enfin à l'interprétation messianique à laquelle lui-même va souscrire. Il fait d'abord remarquer que les tenants de l'explication messianique se sont laissé influencer trop souvent par des ressemblances verbales entre les chants de l'Ebed et les textes néotestamentaires. Même un Fischer, dont l'œuvre, nous dit-il, est par ailleurs admirable, n'a pas résisté à cette tentation (p. 207-208). Pour sa part, M. North entreprend de prouver que les chants ne peuvent viser qu'un individu qui n'avait pas encore fait son apparition lorsque le prophète composa ses poèmes (p. 214). S'agit-il seulement d'une imagination prophétique : « *Si* quelqu'un venait comme Serviteur, il *serait* traité de la sorte » (p. 216) ? Non, répond M. North, les chants témoignent d'une *attente certaine* du Prophète. Il appelle le cycle du Serviteur un « mythe », ce qui signifie chez lui, non pas que ces chants ont une origine mythologique au sens

commun de ce terme (p. 212), mais qu'ils sont l'opposé d'une allégorie. Pour prendre les termes de l'auteur, ils constituent « a provisional or anticipated history » (p. 216). C'est donc l'interprétation messianique, et elle seule, qui peut se soutenir. Mais ce Messie décrit dans les quatre chants est-il celui d'Isaïe IX et XI : le rejeton de Jessé, le descendant de David ? « Bien qu'il y ait des traits royaux dans le portrait du Serviteur, on ne trouve rien dans les chants qui indiquerait qu'il était roi. ... Le Serviteur est plutôt un Sauveur qu'un Messie politique » (p. 218). Il est certain, et M. North a raison d'y insister, que le rapport entre les prophéties de l'Emmanuel et celles du Serviteur de Jahvé est moins évident que certains ne le pensent. L'argument tiré de Is. LIII, 2, ne nous paraît guère probant : l'accent y est mis sur l'idée d'un rejeton sortant de la *terre aride* bien plus que sur celle du rejeton *davidique*. D'autre part, et M. North en convient, la mission objective du Serviteur est identiquement celle du Messie traditionnel : l'établissement du règne universel de Jahvé. Enfin M. North professe — et qui oserait le contredire ? — que la prophétie du Serviteur s'est accomplie en Jésus-Christ (p. 216). Il rejette à bon droit un éventuel changement du sens de la prophétie : l'écrivain inspiré aurait parlé du peuple d'Israël ou de Joachin et l'on aurait ensuite donné à ses paroles un sens messianique : « Je trouve difficile de croire que le Prophète ait visé une chose, alors que le Saint-Esprit songeait à une autre. Il semble plus naturel de conclure que tous deux avaient la même intention. Original and Fulfilment join hands across the centuries » (p. 219).

L'étude de M. North a réalisé une belle synthèse qui fait honneur à son auteur et constitue un remarquable succès de l'exégèse critique. L'auteur sera sans doute le premier à souhaiter que son travail ne soit pas seulement un aboutissement, mais aussi un nouveau point de départ. Qui peut se flatter d'avoir tout dit définitivement sur un problème aussi complexe ? Il resterait à tenter une étude philologique approfondie qui aiderait à découvrir les richesses que recèlent les mots du texte et aussi une étude de composition qui essayerait de mettre en lumière les motifs qui, sous le charisme de l'inspiration, ont pu déterminer le prophète à s'engager dans une voie jusqu'alors inconnue. M. North touche à cette question, mais sans entrer dans le détail. Il conviendra donc de pousser plus avant la recherche. Le problème de l'Ebed Jahweh mérite cet effort, puisqu'il est, comme le dit M. le Chanoine Coppens, « la clef de voûte des harmonies prophétiques entre les deux Testaments ».

G. Vermes, N.D.S.

*Ch. Barth. — *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes.* Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947, 22 × 15 cm., 166 p.

Que signifie dans certains psaumes de lamentation ou d'actions de grâces la déclaration faite à Dieu par le Psalmiste : « Tu as sauvé mon âme de la mort » ? Est-ce une hyperbole pour dire qu'on a échappé à un grave danger ? S'agit-il d'une conception animiste suivant laquelle l'âme serait allée se promener dans la région des ombres, mais Dieu l'en aurait ramenée ? Faut-il recourir à une troisième explication et dire que les limites de la vie et de la mort étaient conçues dans l'antiquité hébraïque autrement qu'elles ne le sont à notre époque ? La préférence de Christoph Barth est pour ce dernier type d'explication. Pour la justifier, il se livre à une enquête approfondie du concept de vie chez les Hébreux et les peuples de l'Ancien Orient : Sumério-Accadiens et Egyptiens; il entreprend ensuite la même enquête pour le concept opposé de mort, en déterminant pour chacun les notes caractéristiques. En somme, dans l'antiquité, comme aujourd'hui encore chez les primitifs, par exemple les Bakongo du centre de l'Afrique, le malade, le prisonnier, l'homme en butte à la haine d'un ennemi, celui qui souffre de la faim ou de la soif, le passager en danger de faire naufrage, le malheureux sur lequel s'abat une calamité quelconque, le pécheur enfin qui a conscience de ses fautes, tous ces êtres se sentent loin du Maître de la vie, livrés à la puissance de la mort et déjà précipités dans l'abîme. Dieu seul est capable de les sauver.

L'auteur examine ensuite dans une étude philologique très minutieuse les différents verbes dont se servent les Psalmistes pour décrire le passage de la mort à la vie, le salut envoyé par Jahvé. Le groupe le plus important comprend une quinzaine de verbes qui décrivent le processus de salut comme un mouvement local. C'est qu'en effet mourir, c'est tomber dans l'abîme. Un autre groupe parle du salut comme d'un rachat, tels *pada* et *ga'al*. D'autres verbes parlent de l'aide et du secours apportés, d'un appui solide restitué, d'une protection accordée, d'une guérison concédée. Grande variété d'expressions également quand il s'agit de dire de quoi on est délivré : de ses ennemis, de la tribulation et de l'angoisse, de l'eau et de la boue, du shéôl et de la fosse, enfin de la mort. Quelle que soit la forme de la délivrance, la nouvelle vie a pour tous ceci de commun : le sauvé est pardonné et juste devant Dieu : « il n'y a pas de pardon sans délivrance et une délivrance sans pardon n'est pas effective » (J. J. Stamm, Erlösen und Vergeben, 1940, p. 146). Le sauvé peut désormais de nouveau contempler la face de Dieu, car « voir Dieu », dans la langue de l'Ancien Orient, c'est à peu près l'équivalent de « vivre » (F. Noetscher, « Das Angesicht Gottes schauen » nach biblischer und babylonischer Auffassung, 1924, p. 147). Dans une dernière section, Christoph Barth traite la question de savoir si l'on rencontre dans les Psaumes l'idée d'un salut eschatologique. Il examine successivement les Psaumes 16, 17, 27, 49, 73, pour conclure d'une manière formellement négative. On sait que des commentateurs catholiques et protestants donnent à la même question et dans l'exégèse des mêmes Psaumes des réponses plus nuancées, tout en reconnaissant les difficultés.

G. Lambert, S. I.

Coll. « *Mana* ». *Introduction à l'histoire des religions*. Paris, Presses Universitaires de France, 20 × 15 cm. T. I/1 : J. VANDIER. — *La religion égyptienne*, 1944, XLVIII-240 p. T. I/2 : E. DHORME. — *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*. R. DUSSAUD. — *Les religions des Hittites et des Hourites, des Phéniciens et des Syriens*, 1945, 434 p.

Le succès de la collection « *Clio* », introduction aux études historiques, a décidé les « Presses Universitaires de France » à éditer une autre collection, conçue sur le même plan, « *Mana* », introduction à l'histoire des religions. Le tome I comporte deux volumes.

Le *Vol. I* traite de la religion égyptienne. La rédaction en a été confiée à J. Vandier, qui, dans « *Clio* », avait traité l'histoire d'Egypte en collaboration avec Et. Drioton. M. Vandier apporte ici les qualités de rigoureuse objectivité qu'on a appréciées dans « Clio ». — Le travail de Vandier est précédé, dans ce Vol. I, d'un *avant-propos général* où M. R. Dussaud a retracé les étapes de cette discipline spéciale qui a fini par s'imposer sous le nom d'Histoire des Religions, et d'une *bibliographie générale*, œuvre de M. H.-C. Puech. Ces 30 pages de renseignements bibliographiques sont précieuses.

Le *Vol. II* se divise en deux parties de très inégale importance. La part du lion (330 pages) est attribuée aux religions de Babylonie et d'Assyrie, exposées par Ed. Dhorme. Il est superflu de signaler la haute compétence de cet orientaliste. Le reste du volume (84 pages) est consacré aux religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, présentées par M. R. Dussaud.

Ce premier tome de « Mana » peut rendre de grands services aux bibliistes préoccupés de situer la religion d'Israël au milieu des grandes religions de l'Ancien Orient.

G. Lambert, S. I.

THEOLOGIE HISTORIQUE

Epoque patristique

Coll. *Ancient Christian Writers,* N° 6 :

The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papias, the Epistle to Diognetus. Traduction et notes de J. A. Kleist, S. J. Westminster, The Newman Press, 1948, 22 × 15 cm., 236 p. Prix : 2,75 $.

La série des *Ancient Christian Writers,* dont la revue a plusieurs fois recensé les volumes (1947, p. 766), a confié à un helléniste avantageusement connu l'édition de ces importants écrits primitifs énumérés dans le titre. Comme d'habitude, une solide introduction précède chacun de ces documents; il y a toujours avantage à prendre connaissance de l'idée de Kleist. On sait les discussions toutes récentes qui ont eu pour objet surtout la date de la *Didachè,* qu'avec dom Connolly on a voulu rajeunir jusqu'au III° siècle, le double message de Polycarpe, disséqué par P. N. Harrisson, et l'attribution à Quadratus de la lettre à Diognète, préconisée par dom Andriessen : discussions très intéressantes, dans lesquelles le nouvel éditeur prend sagement position, en exposant loyalement le pour et le contre, tout en donnant ses préférences, pour les deux premières, à la solution traditionnelle avec motifs à l'appui; dans la troisième, la question Quadratus, son jugement, qu'il réserve, ne se dissimule pas l'importance des indices relevés par dom Andriessen. L'annotation est riche et *up to date,* ce qu'on devait attendre de la compétence de l'auteur. Mais, puisque le plan de la collection rejette les notes à la fin du volume, pourquoi ne pas indiquer, au haut de la page, l'endroit du volume, page et chapitre, auquel elles renvoient; dans un livre qui contient six écrits différents, chacun avec son introduction, le lecteur a de la peine à se retrouver à travers ces douze séries de chiffres courants qui marquent les appels de notes. J. de Ghellinck, S. I.

Q. S. F. Tertulliani. — *De Anima,* edited with introduction and commentary by J. H. Waszink. Amsterdam, Meulenhoff, 1948, 8°, 49*-650 p.

On sait la vogue qu'ont prise depuis quelque temps, surtout chez les savants hollandais et scandinaves, les études sur Tertullien. Cette fois, voici plus de 650 pages, dont 50 d'introduction, 515 de commentaires, et 35 pages de bibliographie et 30 de tables, que doivent encore compléter deux études dans les *Vigiliae christianae,* pour une œuvre dont le texte n'en couvre pas 50 entières; c'est beaucoup, dira-t-on. Mais quand on aura remarqué qu'il s'agit du plus difficile et du plus compliqué de tous les écrivains ecclésiastiques latins et que ce travail est le précieux résultat de quinze ans d'études et de veilles consacrées à Tertullien, on ne manquera pas de s'estimer heureux de pareille abondance. L'édition, préparée jadis par une première élaboration et un minutieux index, a été refaite avec un soin jaloux, qui n'a pas reculé devant le redressement de résultats atteints jadis; toutes les conjectures et les corrections proposées par ses prédécesseurs ont été revues avec grand soin; les conclusions que nous avons pu contrôler dans un examen rapide nous ont paru très judicieusement établies. Le commentaire est une vraie mine de renseignements, où tout s'accumule pour pénétrer dans les sources de Tertullien, surtout le médecin Soranus et les excerpteurs, et pour s'orienter dans le dédale de sa pensée et de son orientation souvent volcaniques. Le théologien, s'il veut s'en rendre compte, pourra examiner les quelques passages renseignés dans l'*Enchiridion* de Rouët (n. 346-352), pour s'entourer dans Waszink de la lumière projetée sur ces passages; parfois

une petite note appréciative de plus serait de mise dans les indications bibliographiques; l'on aurait pu y omettre des études périmées; ainsi, après le grand travail de Gry, l'étude d'Ermoni ne fournira plus grand'chose; mais ici encore cette abondance a ses avantages. Moins que jamais on ne pourra se passer des études de Waszink pour aborder l'œuvre de Tertullien.

J. de Ghellinck, S. I.

Coll. *The Catholic University of America*. Washington, The Catholic University of America Press, 23 × 15 cm.

— *Patristic Studies* : Vol. LXXVI. R. B. Sherlock, C.M. — *The Syntax of the nominal Forms of the Verb, exclusive of the Participle, in St. Hilary*. Dissertation. 1947, xx-366 p.

Vol. LXXVII. Sister M. J. Brennan. — *A Study of the Clausulae in the Sermons of St. Augustine*. 1947, xviii-126 p. Prix : 1,50 $.

Vol. LXXIX. Th. A. Goggin. — *The Times of Saint Gregory of Nyssa as reflected in the Letters and the Contra Eunomium*. Dissertation. 1947, xxiv-218 p.

— *Studies in Medieval and Renaissance latin language and literature* : vol. XVII. Sister Mary J. Suelzer. — *The Clausulae in Cassiodorus*. 1944, xvi-50 p.

— *Studies in Mediaeval History* : New Series, vol. VII. Frances Cl. Nock, S.C.N. — *The Vita Sancti Fructuosi*, Text with a translation, introduction and commentary. 1946, viii-168 p.

Forte ténacité de travail minutieux, bibliographie très étendue, relevé attentif des détails, avec un souci de statistiques parfois très denses, qui rappellent les bilans de comptabilité, sont des qualités qu'on ne peut refuser de reconnaître à ces cinq fascicules. Suffisent-elles, sans l'inspiration qui doit les commander, pour former de futurs docteurs en philologie, comme le suppose le but des thèses doctorales ?

Les deux études sur les clausules de Cassiodore et de saint Augustin, marquées d'une forte rigidité statistique, la seconde surtout qui en fait sa base « non subjective », contrairement à la manière plus compréhensive de Di Capua, un connaisseur, ne nous retiendront pas longtemps, malgré l'attention donnée avec raison à la question des coïncidences métriques et rythmiques; on peut se montrer défiant aussi sur le degré d'exactitude de certains éléments, classés avec rigidité, pas toujours accompagnés d'une sagace pénétration d'idées générales. De l'étude sur Cassiodore, dont seules les *Variae*, examinées par Couture en 1892, avaient une bonne édition critique, retenons que l'ancien ministre de Théodoric s'y montre en somme fidèle aux règles classiques des clausules et que la traduction de l'« Histoire tripartite » n'a guère subi l'influence stylistique de son inspirateur. Du travail sur saint Augustin retenons qu'il aboutit à modifier quelques idées trop fréquemment reçues sur le mode de composition de ses sermons, que l'étude des clausules y fait constater des différences assez sensibles entre les différents genres, et rejeter comme inauthentiques trois des sermons qu'avait déjà rejetés Mohrmann (Denis 7, Morin 8 et 9), ce qui confirme les conclusions de Bieter, établies par une autre voie en 1938 (voir *N.R.Th.*, 1939, p. 359).

Sans cette surabondance statistique, le volume sur Fructuosus de Braga, après l'édition de 1942 par Fernandez Pousa, a le mérite d'ajouter au texte latin une traduction anglaise, un très ample commentaire, riche en renseignements souvent utiles, mais de genre trop mêlé, et une discussion assez serrée de l'authenticité, admise depuis Morales (1572) malgré l'avis contraire du Bollandiste Henschen; Nock, avec bons motifs, rejette la paternité de l'abbé Valère, l'abbé de San Pedro de Montes, et fait des rapprochements entre la fin de la *Vita* et celle des *Patrum Emeritensium*. L'édition même du texte

aurait dû, même sans l'accessibilité aux manuscrits du X[e] siècle, actuellement peu abordables, tirer beaucoup meilleur parti de l'apparat critique de l'édition de Fernandez Pousa, et en mieux corriger l'insuffisance comme elle se le proposait.

Malgré sa riche documentation, sa bibliographie très abondante et le soulignement d'une foule de détails trop souvent inaperçus, le livre sur Grégoire de Nysse n'est pas beaucoup plus qu'un inventaire. Mais devant le genre même de la publication on reste un peu hésitant et on se demande l'idée maîtresse qui préside à ces recherches. Ce cadre tout fait se rencontre déjà dans d'autres publications de la série. Quand ces inventaires seront complets — celui-ci ne l'est pas, car l'auteur se contente des lettres et du « Contra Eunomium », — il y aura lieu de faire une synthèse, synthèse qui devra tenir compte de toutes les œuvres du même auteur, de tous les autres auteurs contemporains et, ce qui n'est pas le moindre, de toutes les autres sources d'information, littéraires, monumentales et autres qui peuvent se présenter à l'historien. Alors, on pourra faire revivre la période dans un effort de la pensée pour une construction originale, au lieu d'une simple accumulation de matériaux, artificiellement apportés à pied d'œuvre, mais incomplets. Tout n'est pas fait quand on a amassé laborieusement des centaines de fiches; cela ne fera jamais qu'un méchant livre dont le mode de composition saute aux yeux. Il faut faire passer un souffle de vie dans ces ossements desséchés. L'accumulation, faite en l'occurrence avec grand soin, a permis à l'auteur d'apprendre beaucoup de choses dans une vaste étendue de lectures et de les noter; mais l'esprit qui devrait animer tout cela risque de disparaître.

Dans le gros volume sur la syntaxe des formes nominales du verbe, autrement dit jadis dans les noms verbaux, chez saint Hilaire, l'auteur a exclu de son champ d'observation tout ce qui regarde le participe, d'un usage cependant très fréquent, pour réduire son volume, déjà compact, à la seule étude des gérondifs, actif et passif (p. 1), qui marquent une évolution intéressante des constructions périphrasées, de l'infinitif (p. 109), de la proposition infinitive et du supin (p. 317) : celui-ci est fort brièvement traité à cause de sa rareté. L'auteur a pu faire un peu plus œuvre de synthèse, car il pouvait tabler sur les résultats accumulés par six autres dissertations de Washington (voir *N.R.Th.*, 1936, p. 663-666; 1938, p. 361-363; 1939, p. 356-359 et 615; 1940, p. 115), et quelques autres rares études sur le vocabulaire théologique de saint Hilaire, son style, son emploi des prépositions, des conjonctions, des clausules, des particules coordinatives ou subordinatives, etc. Dans l'examen copieux et minutieux qu'il fournit des faits grammaticaux, le théologien pourra trouver des remarques très utiles pour pénétrer dans la langue souvent difficile du premier théologien latin de la Trinité, dont une lecture superficielle ne ferait pas soupçonner la profondeur et la richesse. Il y rencontrera aussi quelques réflexions sur les accointances d'Hilaire avec les auteurs grecs, par exemple p. 329, 340, 343, 127, etc., qui auraient dû être plus étudiées. La grammaire, comme la lexicographie comparative, peuvent ouvrir la voie à une intelligence plus exacte d'un texte. Au point de vue philologique, l'interprétation des faits grammaticaux marque un réel progrès sur les prédécesseurs, mais la synthèse comparative, exacte apparemment dans ses grandes lignes, aurait gagné en précision et en solidité si elle avait pu s'appuyer sur des groupements plus définitivement établis. Dans l'ensemble de cette copieuse série d'études sur la langue d'Hilaire, on ne sent pas assez l'emprise de la direction ferme qu'on souhaiterait pour en voir hausser la valeur des conclusions. J. de Ghellinck, S. I.

Œuvres de saint Augustin. 1[re] série : *Opuscules.* T. VII : *Dialogues philosophiques.* Vol. 4 : *La musique.* Introduction, traduction et notes par G. Finaert et F. J. Thonnard. T. IX : *Exposés généraux de la foi.* Traduction et notes par J. Rivière. Coll. Bibliothèque augustinienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 17 × 12 cm., 546 et 448 p. Prix : 150 et 129 frs belges.

Cette excellente série, un moment interrompue, a heureusement repris son élan, en ajoutant deux nouveaux fascicules, alignés dans un ordre un peu indécis qui a éprouvé le besoin de justifier ses zigzags par le prospectus. On aurait dû commencer par la « Vita » de Possidius, avec son « Elenchus », puis donner les « Retractationes » qui ne nous sont promises que pour le numéro XII. Le premier des deux nouveaux fascicules aura le grand avantage de faire lire ce petit traité sur la musique par une foule de lecteurs qui ne soupçonnaient pas la richesse de son contenu. Si les cinq premiers livres surtout sont intéressants pour ceux qu'attirent les études de stylistique, de métrique et de rythme, ce serait se tromper que croire que là se ferme l'horizon d'Augustin. Le sixième livre, corrigé par Augustin, souvent reproduit à part, montrera à tous la richesse de la pensée augustinienne qui, de la théorie du mètre, du rythme et du nombre, s'élève vers Dieu, source des harmonies éternelles. La traduction facilitera beaucoup l'intelligence du texte, dont les premiers livres auraient pu déconcerter les non-initiés. L'introduction est courte et les notes, très sobres en général, mais bien placées, sont riches en contenu ; leurs précieuses explications renouvellent souvent la matière ; celles des cinq premiers livres sont dues à un connaisseur qui a finement pénétré les secrets de la langue et du style d'Augustin ; plus développées, celles du sixième livre examinent, à la lumière des écrits récents, pas toujours concordants, les rapports avec le néoplatonisme et le thomisme.

L'autre fascicule place le lecteur dans un tout autre monde, en lui présentant un des plus complets exposés d'ensemble de la foi chrétienne que nous ait légué l'antiquité patristique, le « De fide et symbolo » et l'« Enchiridion » ou le « De fide, spe et charitate ». Ils sont dus, traduction, introduction et commentaire, à un auteur bien connu, Jean Rivière, professeur à Strasbourg, trop tôt disparu. C'est la seconde fois que l'« Enchiridion » est traduit en cette année 1947, l'une et l'autre traduction simple, précise, mais bien lisible (voir *N.R.Th.*, 1949, p. 537). Amplement développées, l'introduction et les notes, rédigées avec compétence par un théologien versé en histoire des doctrines, ont l'allure théologique commandée par la nature du sujet et visent à faire comprendre la pensée augustinienne et la suite, parfois un peu confuse, dans ses idées très denses. Par-ci par-là on pourra différer d'avis ; mais son annotation, enrichie de citations d'auteurs qu'il estime, comme E. Portalié et Gilson, ou qu'il rejette, comme J. Turmel, inexact et absolu, ou qu'il atténue et corrige, comme J. B. Faure, de tendances trop concordistes, vaut toujours la peine d'être lue. Un mot de l'introduction sur le christianisme « vulgaire » d'Augustin, la vieille thèse protestante de toutes les « Dogmengeschichte » depuis quatre-vingts ans, aurait dû trouver davantage son écho dans l'annotation. Les variantes textuelles y attirent aussi l'attention de l'auteur, comme dans les notes sur la « delectatio » victorieuse et le célèbre « si vellet », que l'on voudrait plus complètes. Les titres des paragraphes dans la traduction ne sont pas la traduction de ceux d'Augustin, mais sont destinés à éclairer sa pensée. Les tables finales faciliteront grandement l'usage de ces attirants petits volumes. J. de Ghellinck, S. I.

S. Augustin. — *Confessionum libri XIII*, édit. J. Capello. Turin, Marietti, 1948, 17 × 12 cm., LIV-660 p.

Venue après les éditions récentes de P. de Labriolle (1925-27), de Vega (1930), de Skutella (1934), qui se rapprochent tantôt de Knöll (*Corpus* de Vienne, 1896, et *Teubneriana*, 1898), tantôt des Mauristes (1679), cette nouvelle édition se recommande à plus d'un titre par les avantages qu'elle offre aux lecteurs. Le premier consiste dans une introduction d'une cinquantaine de pages, écrite en latin pour devenir internationale, qui nous renseigne sur la vie d'Augustin, ses œuvres, sa doctrine, ses éditions et les études dont il a été l'objet. Bien que tout n'y soit pas de même valeur ni également précis, le lecteur pourra y puiser d'excellentes indications, car l'auteur connaît bien la pensée d'Augustin. Très copieuse, la bibliographie aurait gagné à se faire d'après un classement méthodique des diverses matières spéciales et des ouvrages généraux. Dans la *Vita*, on pourrait supprimer quelques ouvrages

vieillis et ajouter le grand article de Portalié qui n'intervient que pour la doctrine; il en va de même pour les éditions, dont plusieurs ne sont pas beaucoup plus que des réimpressions sans nouveau mérite critique. Quelques fautes d'impression aussi, par exemple à la p. XLV et à la p. LIV, où les noms de Jacquin et Le Cordier sont estropiés et nous cherchons en vain dans nos connaissances un auteur qui s'appellerait S. de Ghellinck. Un second avantage de l'édition et qui marque un progrès sur la plupart des publications relatives à saint Augustin est l'addition, à chaque page à peu près, de nombreux textes parallèles, comme expression ou comme idée, souvent pris aux *Enarrationes in Psalmos,* ce qui n'étonnera personne. Quant au texte, qu'il vaudrait la peine d'examiner de près, l'auteur a avantageusement tempéré la préférence donnée à Eugippe et au Sessorianus de Sainte-Croix de Jérusalem, le seul témoin précarolingien, par un recours à d'autres manuscrits de Paris. Dans les notes, un astérisque renvoie de temps à autre à des variantes importantes d'autres grands éditeurs. Les principes mis en avant sont sobrement énoncés p. XLI-XLIV; dans leur teneur générale, on peut les admettre, mais tout dépend de l'application qui en est faite et qui pose des problèmes délicats, entre autres quand il s'agit des exceptions (p. XLIV) au rythme et aux *loci paralleli,* que complique aussi la différence de style et de vocabulaire entre les œuvres bien stylisées et celles de rédaction moins lettrée. Mais les limites de ce compte rendu ne permettent pas d'entrer ici d'une manière plus technique dans cette intéressante question, pour voir jusqu'où il a été tenu compte des sages remarques de dom Capelle en 1929.

J. de Ghellinck, S. I.

Saint Augustin. — *Confessions.* Traduction nouvelle de L. de Mondadon, S. J. Paris, Edit. de Flore, Bruxelles, Presses de Belgique, 1947, 19 × 14 cm., xx-382 p. Prix : 300 frs franç.

Le livre des « Confessions » de saint Augustin est un de ces livres qui appartiennent au patrimoine de l'humanité : il n'a pas vieilli : l'« homme moderne », comme on aime à l'appeler de nos jours, s'y retrouve chez lui aussi bien que celui des temps antiques ou des siècles médiévaux. Après les nombreuses traductions, en toute langue, qui se sont suivies l'une l'autre sans interruption, pourquoi encore une nouvelle traduction, se demandera le lecteur. Récemment encore on avait celle de Labriolle, qui a eu un succès justifié (1941), sans parler de celles d'Arnauld d'Andilly, qui paraphrase (1649), de L. Moreau, étudié et soigné (1840), de Paul Janet, exact (1857), de Poujoulat et Raulx (1864), un peu terne, de dom Gougaud, simple et vigoureux, mais parfois résumé. Pourquoi cette nouvelle traduction ? Qu'on lise celle-ci, qui n'a rien de banal, et on aura la réponse à la question, ou plutôt la question ne se posera plus. Sans autre division que celle en treize livres, de manière à éviter tout arrêt de la lecture courante, l'auteur a voulu donner une traduction continue, serrer de près le texte, la ligne et l'allure des phrases, sans aller jusqu'au décalque, leur rester constamment fidèle sans esclavage, littéral sans servilité, littéraire aussi, sans inexactitude, avec l'ambition de ne pas éteindre la flamme ni de trahir l'élan d'un style alerte et incisif. On verra qu'il y a réussi. Pour ceux que n'arrête pas le latin, rien ne remplace évidemment l'original; mais une traduction comme celle-ci, fruit d'années d'étude, en fera pénétrer plus d'une finesse, d'une nuance, ou même d'une pensée, insoupçonnée dans un premier contact. Que pour quelques détails, par exemple à la fin du livre I, page 24, pour le « custodiebam sensu interiore », ou au début du livre XIII, page 34, le « quo tu adiuveris », ou page 276 le « circumcide » du livre XI, on puisse préférer un autre mot, ou en choisir un moins familier, par exemple, que « tintouin », ou trouver que tel autre traducteur occasionnellement a été plus heureux dans son expression, nous n'en disconviendrons pas. La pensée d'Augustin est trop personnelle pour pouvoir se rendre facilement dans une autre langue; ainsi chez aucun traducteur le « fecisti nos ad te » du début n'est rendu avec l'idée d'orienta-

tion originelle vers Dieu. Dans l'ensemble, la lecture de ces pages, d'une frappe toute personnelle, est profondément impressionnante et fait entendre le battement de cœur d'Augustin. J. de Ghellinck, S. I.

St. Augustine. — *The Lord's Sermon on the Mount.* Traduction de J. J. Jepson et introduction de J. Quasten. Coll. Ancient Christian Writers, n° 5. Westminster, The Newman Press, 1948, 22 × 15 cm., 228 p. Prix : 2,75 $.

Le *Sermon sur la Montagne,* dans lequel saint Augustin voyait avec raison le programme de la nouvelle religion chrétienne, union de la religion et de la morale sous les yeux de Dieu, Père commun de tous, a fait l'objet de deux livres divisés en quarante-huit chapitres. L'introduction, due au professeur Quasten, contient les choses essentielles, à savoir sur l'importance et la portée de cette œuvre, sur la place qu'elle occupe dans le développement de la doctrine morale du christianisme, notamment à propos des devoirs vis-à-vis de Dieu et du prochain, de la relation entre les béatitudes et les dons du Saint-Esprit, de la prière chrétienne et de l'explication du *Pater* si cher à l'auteur. La traduction est due à J. J. Jepson, vice-recteur du « Theological College » de Washington; elle est faite sur le texte des Mauristes, sans collation nouvelle, malgré les nombreuses fautes dont se plaint la préface (p. 178, n. 19). Conformément au cadre adopté pour la collection, les notes, succinctes mais en général de vaste information, ne viennent qu'à la fin du livre; ce qui expose le lecteur à en négliger la consultation : danger d'autant plus regrettable que les nombreuses retouches apportées par Augustin dans ses *Retractationes* n'auraient pas dû être séparées du texte, et que l'information contenue dans ces pages d'excellent aloi est due à des compétences, les professeurs Jean Quasten et Joseph Plumpe. Il en est de très précieuses, comme sur la communion fréquente aux premiers siècles, sur le nombre septénaire, sur les explications du *Pater,* sur le crucifiement de saint Pierre, etc.; beaucoup révèlent le professeur de grec biblique et de latin ecclésiastique, ou le professeur d'archéologie chrétienne; elles sont lumineuses. Quelques-unes pourraient avantageusement préciser leurs références à Bonaventure, à Driedo, à Suarez, etc., n. 14, p. 8, n. 18, p. 10, n. 113, p. 134, ou parfois aussi s'enrichir quelque peu, par exemple sur la connaissance du grec par l'orateur, où les derniers travaux parus, très importants, dépassent celui de Vogels.

J. de Ghellinck, S. I.

Chan. G. Humeau. — *Les plus belles homélies de saint Augustin sur les psaumes.* Choisies et commentées. Paris, Beauchesne, 1947, 19 × 14 cm., xxviii-586 p.

Après le succès de ses trois volumes des sermons de saint Augustin (voir *N.R.Th.,* 1933, p. 857, et 1935, p. 332), le chanoine Humeau s'est attaqué « con amore » aux plus belles homélies sur les psaumes, un des ouvrages d'Augustin les plus considérables. L'avantage de ces 600 pages de traduction, dans une phrase facile à lire et en général fidèle à l'original, sera de faire connaître cette œuvre dont beaucoup ignorent la richesse. Les exégètes ne sont pas portés à y recourir fréquemment, car, comme le dit sagement l'auteur, ces « Enarrationes » sont bien moins tributaires qu'on pourrait le croire des textes qu'elles se proposent d'expliquer. Mais, cette constatation faite, le contenu de ces pages est riche en pensées élevantes et en conceptions chrétiennes. Toute l'œuvre des « Enarrationes » n'y est pas représentée : ce n'est qu'un choix. On n'y trouve aucun des sermons sur les 31 premiers psaumes ni aucun sur les dix derniers; en somme nous n'y avons que le quart de toute l'œuvre, c'est-à-dire les parties que l'auteur a jugées les plus attrayantes. Il est bon d'en tenir compte dans le jugement d'ensemble. Une bonne introduction contient des réflexions, utiles à lire, sur le sens littéral et le sens spirituel; l'auteur est bien renseigné, parfois un peu plus élogieux peut-être qu'on ne le souhaiterait. Mais on conçoit cette sympathie pour un écrivain comme

Augustin, qui a ravi tant d'autres lecteurs ! Par-ci par-là, on pourrait discuter un détail; pour le « confitebor » par exemple à la p. 67, le sens de « confession » n'est pas inexact, mais on préférerait un autre mot; à la note de la p. 58, l'« art consommé » et le « regard d'aigle » dans le maniement des textes » n'entraînera pas partout la conviction; à la p. 518, on aurait pu faire remarquer que le mot « salus » a le sens de « santé », encore aujourd'hui en italien et en espagnol. Mais ce livre bienfaisant sera lu avec profit et engagera à prendre davantage contact avec les « Enarrationes » d'Augustin qui furent un des livres spirituels les plus lus au moyen âge pour former nos pères à la piété chrétienne.

J. de Ghellinck, S. I.

Sint Augustinus : Preken voor het volk. Trad. et introd. de Chr. Mohrmann. Coll. *Monumenta christiana,* 1re série : *Geschriften van de Kerkvaders,* tome I. Utrecht et Bruxelles, Het Spectrum, 1948, 21 × 14 cm., lxxii-470 p. Prix : 240 frs belges.

Préfacée par quelques lignes d'introduction sur la culture chrétienne, qui valent la peine d'être lues, cette nouvelle collection, intitulée *Bibliothèque des classiques chrétiens,* est divisée en trois sections, *Les Pères de l'Eglise, Les écrivains médiévaux et modernes, Les écrivains néerlandais.* La première section s'ouvre par un excellent volume consacré à saint Augustin, que suivront d'autres volumes, avec les œuvres d'Athanase, de Tertullien, de Maxime le Confesseur, des plus anciens Apologètes, de Cyprien, etc. Destinée au grand public, elle ne reproduit pas le texte original, comme le font d'autres séries qui visent des lecteurs plus spécialisés. Mais, à en juger par ce premier volume très dense, de plus de 450 pages, esthétiquement imprimé, d'une typographie agréable à lire, la collection est sûre du succès, si elle se maintient au niveau de qualité élevée atteint par ce volume. Il est dû à un professeur d'Utrecht et d'Amsterdam, qui n'en est plus à son coup d'essai. On le voit tout de suite à l'originalité de son introduction, qui dénote un auteur accoutumé à la langue de saint Augustin, parfaitement à l'aise dans toute la question du latin des chrétiens, au courant de toutes les minuties de la technique philologique, et dirigé dans ses jugements par un inaltérable bon sens. Les sections sur la langue de saint Augustin et sur saint Augustin orateur seront révélatrices pour beaucoup de lecteurs; celles sur la transmission des sermons augustiniens, sur la critique interne, très sûre mais personnelle, de dom Morin, et sur les critères plus systématiquement raisonnés de l'analyse propre à l'auteur, sont un petit modèle de compétence et de saine vulgarisation scientifique. La traduction est très soignée. L'auteur s'est bien rendu compte de ce qui devait nécessairement distancer de la langue néerlandaise l'originalité du latin augustinien; en conséquence elle a sagement pris le parti d'imiter la teneur générale du style d'Augustin et de l'allure vivante de son exposé, sans vouloir réaliser le tour de force de reproduire les assonances des finales rimées ou les oppositions de mots sonores, auxquelles se prêterait beaucoup mieux une traduction en italien par exemple qu'une traduction en un idiome germanique. Le choix des sermons s'est arrêté aux plus intéressants dans les *Sermones ad populum,* en suivant l'ordre de la Bible, puis (p. 289) le cycle de l'année liturgique; à ceux de l'ancienne édition des Mauristes, on a joint un certain nombre de ceux qui sont venus s'y ajouter récemment. De sages remarques sur ce qu'on peut trouver de réellement utile dans ces sermons et sur ce qu'il ne faut pas y chercher, puis quelques notes bien choisies, en cours de route, et une table des citations bibliques (pourquoi pas celle aussi des matières ?) complètent ce beau volume. Souhaitons-en beaucoup d'autres de la même valeur à la nouvelle collection.

J. de Ghellinck, S. I.

Leo der Grosse. — *Heilige Festfeier.* Predigten an die römische Christengemeinde. Coll. Verpflichtendes Erbe, 5/6. Lucerne, Rex-Verlag, 1947, 19 × 12 cm., 88 p. Prix : 3,50 frs suisses.

Ce petit volume est destiné au public chrétien, non aux spécialistes; il appartient à la collection *Verpflichtendes Erbe*, « un héritage qui impose des obligations », groupe de l'antiquité chrétienne, qui vient de commencer à Lucerne, 1947. Il comprend une douzaine des quatre-vingt-seize sermons, prêchés par saint Léon le Grand à la communauté romaine avec l'ampleur de style et l'élévation de pensée que l'on sait. Le choix en a surtout été pris dans les homélies présentes dans le bréviaire. Les quatre derniers sont ceux sur saints Pierre et Paul, sur saint Laurent et les deux discours du pape lors de son élection et à l'anniversaire de son sacre. Nous y aurions ajouté volontiers celui sur la transfiguration, et joint l'un ou l'autre à ceux sur la nativité et la passion. La traduction en allemand, faite avec soin, a pris pour base celle de la *Bibliothek der Kirchenväter*, mais à laquelle le traducteur s'est efforcé de donner une tournure élégante et aisée. Quelques pages d'introduction montrent la valeur de ces sermons et leur actualité; à la fin, une petite notice, p. 83-85, sur le rôle de saint Léon. Leur lecture ne peut qu'être utile à la formation de l'esprit chrétien. J. de Ghellinck, S. I.

†

Au moment où vont être mises sous presse ces dernières pages, ce 4 janvier 1950, le Père Joseph de Ghellinck, S. J., est pieusement décédé aux Facultés Saint-Albert de Louvain, dans la 78e année de son âge et la 61e de sa vie religieuse. Malade depuis le 7 août 1949, le Père reçut les derniers sacrements le 22 décembre et, gardant jusqu'au dernier instant sa pleine lucidité, ne cessa pas d'édifier tous ceux qui l'entouraient par ses sentiments de profonde piété et de plein abandon à l'amour divin. Nos lecteurs savent tout ce que la Nouvelle Revue Théologique doit à ce collaborateur si compétent et si dévoué. Un article sera consacré à sa mémoire dans le prochain numéro de notre revue.

HISTOIRE DE L'EGLISE

H. Musset. — *Histoire du Christianisme, spécialement en Orient.* 3 vols, Harissa (Liban), Imprimerie Saint-Paul, 1948-1949, 22 × 15 cm., xx-638, 264 et 310 p.

Ce gros Manuel en trois volumes de texte très serré ne méritera certes pas le reproche qui s'attache souvent à ses semblables : celui de copier ses prédécesseurs. On pourrait presque dire de lui qu'il est tout en originalité. Destiné par son auteur, professeur au Séminaire de Sainte-Anne de Jérusalem, à la formation de ses séminaristes et à l'instruction du clergé oriental, il fait la part de choix à l'exposé historique des Eglises Orientales tant unies que séparées, et ne fait intervenir les événements de l'Eglise d'Occident qu'autant que cela est nécessaire à la formation générale du clergé d'Orient ou à l'intelligence des événements survenus dans ces contrées. Une telle histoire était difficile à écrire, surtout avec une telle ampleur d'exposé et une telle richesse de détails concrets, de statistiques et de documentation. Et nous ne sommes pas surpris de ce que la Préface nous apprend : l'ouvrage est le fruit de 25 ans de lectures et de labeur acharné. C'est le digne couronnement d'une vie d'étude et d'enseignement.

On ne peut demander à un travail de ce genre ni de tout dire ni de tout juger. L'on n'est déjà que trop heureux en l'ouvrant d'avoir la quasi-certitude de trouver pour le problème que l'on cherche à élucider un exposé bien à la page et loyal. Le jugement de l'auteur ne prétend pas concurrencer celui des spécialistes, mais il possède cette sérénité dans l'exposé, surtout lorsqu'il s'agit de questions obscures et difficiles, qui présente sans passion le pour et le contre, en laissant le lecteur juge de sa propre conclusion.

Tel qu'il se présente, ce Manuel est un bon guide, très riche en documentation, et qui dispensera de beaucoup de recherches dans les Dictionnaires et ouvrages spécialisés. Nous ne lui connaissons aucun concurrent capable de

rivaliser avec lui par l'ampleur de l'information, laquelle s'étend jusqu'à nos toutes dernières années, ce qui n'est pas à dédaigner dans la pénurie de renseignements dont nous souffrons sur tous les événements qui se déroulent de l'autre côté du rideau de fer. Ce ne sont pas seulement les prêtres d'Orient qui en feront leur livre de chevet. Bien des professeurs d'histoire ecclésiastique de nos pays, et des spécialistes des questions orientales en feront un de leurs livres chers et familiers, l'un de ces livres modestes dans leur présentation et dans leur intention, que l'on consulte sans cesse... sans les citer jamais. Ch. Martin, S. I.

Mémorial Louis Petit. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines. Coll. Archives de l'Orient chrétien, 1. Bucarest, Institut français d'études byzantines, 1948, 25 × 17 cm., XXVIII-428 p.

Nous aimons à souligner dans cet ouvrage deux choses : la piété filiale des membres de l'Institut des études byzantines envers leur fondateur et premier directeur à l'occasion du cinquantième anniversaire de la fondation de l'Institut, et, en second lieu, l'écho touchant que leur appel a rencontré, en des temps difficiles, chez tant d'excellents représentants des études byzantines. Mgr Petit a été, toute sa vie, un travailleur aussi acharné que modeste, à qui les honneurs académiques et officiels ont été plus que médiocrement départis, en raison inverse, pourrait-on dire, de son talent et de l'immensité de la tâche qu'il accomplit (on sait que la plupart des derniers volumes de Mansi lui doivent le jour). L'hommage posthume qui lui est décerné est une sorte de réparation d'honneur à laquelle tout savant quelque peu au courant de la vie et de l'activité de l'éminent archevêque latin d'Athènes applaudira sans réserve.

Les articles qui constituent ces Mélanges sont presque tous consacrés à l'histoire religieuse, doctrinale, la liturgie, l'hagiographie, la littérature ecclésiastique de Byzance. C'est suffisamment dire qu'ils s'imposent à l'attention des théologiens et historiens de l'Eglise. Parmi les 33 auteurs, nous ne pouvons citer ici que ceux qui sont les plus connus dans nos régions : S. E. le card. G. Mercati, Mgr S. G. Mercati, Bardy, Bréhier, Cavallera, Congar, Goubert, Grégoire, Grumel, Guilland, Halkin, Hermann, Janin, de Jerphanion, Jugie, Laurent, Lemerle, Longnon, Millet, Peeters, Richard, Salaville, Zeiller. Tous ces noms garantissent la solidité, la valeur scientifique et l'originalité des contributions. Ce sont des *Mélanges,* qui non seulement rendent l'hommage mérité à celui que l'on célèbre, mais encore font progresser la science. Nous souhaitons vivement à l'Institut des études byzantines que dirigent les Pères Assomptionnistes de continuer à réaliser l'œuvre si bien commencée par Mgr Petit et ses premiers collaborateurs. La tâche est bien lourde aujourd'hui encore, plus lourde même que jamais. L'Orient slave est pratiquement fermé, et l'œuvre, comme toute œuvre privée, est loin de posséder les ressources adéquates à son harmonieux développement. Quelles que soient les difficultés de l'heure, nous sommes persuadé que les dignes successeurs de Mgr Petit sauront maintenir très fermes les traditions scientifiques dont a toujours pu s'honorer leur Institution pour le plus grand honneur de la science française et catholique. Ch. Martin, S. I.

R. Speaight. — *Thomas Becket, le saint assassiné.* Coll. Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, R. Laffont, 1949, 20 × 14 cm., 224 p. Prix : 380 fr. franç.

Il faut remercier la baronne d'Aiguy d'avoir traduit l'ouvrage de M. R. Speaight qui est vraiment un fort beau livre. L'auteur y retrace de façon exacte et vivante la carrière brillante du chancelier de Henri II, son activité comme archevêque de Cantorbéry, ses démêlés avec son souverain et ami, enfin son assassinat, provoqué par des paroles imprudentes prononcées par le roi (p. 162 et 193). Combien noble nous apparaît ici la figure de Thomas ! Sans doute M. Speaight reconnaît-il en lui quelques fautes. « Nous lui trouvons moins de charme, d'humilité et de forte conscience qu'on n'en trouve

dans le grand chancelier d'Henri VIII, saint Thomas More, qui sacrifie sa vie pour la papauté. Mais un héros, pas plus qu'un saint, n'est pas toujours doué d'un parfait jugement intellectuel » (p. 10). Pour le juger, écrit-il encore avec beaucoup de raison, il faut faire « effort pour pénétrer la conception médiévale de la théocratie... » et du moins « admettre son influence sur la plupart des grands esprits de l'époque » (p. 91). Il s'applique à nous montrer l'homme que fut Thomas et la qualité de la lutte qu'il soutint pour parvenir à la sainteté. Il reste dans ce volume pas mal de fautes d'impression. Quelques phrases sont difficiles à comprendre. Le pallium n'est pas l'emblème de l'autorité épiscopale (p. 99), car la plupart des évêques n'ont pas le droit de le porter. Il doit être donné par le pape. En célébrant la messe, lisons-nous p. 100, Thomas lisait « jusqu'à l'Evangile, les prières écrites par saint Anselme ». Qui s'est trompé ici, la traductrice ou l'auteur ?

E. de Moreau, S. I.

K. Esser, O.F.M. — *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi.* Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung. Coll. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, vol. 15. Munster, Aschendorff, 1949, 24 × 16 cm., xx-212 p. Prix : 14,50 Marks.

Parmi les quelques écrits de saint François, son Testament constitue la pièce la plus célèbre. Depuis les travaux de P. Sabatier et de W. Goetz on n'en conteste plus l'authenticité. Mais certains auteurs y découvrent des interpolations et l'accord est loin d'être fait sur son meilleur texte. Plus nombreuses encore apparaissent les divergences de vues sur la signification de ce document. Nous nous bornerons aux deux systèmes principaux : Sabatier y trouve l'expression la plus solennelle de l'idéal du Poverello, « la plus sûre et la meilleure clé pour l'intelligence de son être ». Le P. Van den Borne, au contraire, sans nier l'importance du Testament, insiste sur les conditions de souffrance physique et morale dans lesquelles il fut écrit et veut chercher l'expression de l'idéal du saint dans des conditions plus normales. L'étude du R. P. Esser se divise donc en deux grandes parties : 1) l'authenticité; 2) la signification du Testament. Il serait difficile de traiter ces questions plus complètement et plus profondément.

Avant d'aborder la première, l'auteur s'attache à diverses pièces qui portent le nom de testaments de saint François. Parmi elles il en retient quatre comme ayant droit à figurer sous ce nom. Elles sont de longueur inégale, datent des derniers temps de la vie de François et se rapprochent plus ou moins du morceau étudié dans ce livre, du testament de saint François par excellence, de celui que cite déjà à la lettre Grégoire IX dans une bulle de 1230.

En vue d'établir l'authenticité de ce dernier texte, le P. Esser énumère les 78 manuscrits qu'il en connaît et 22 versions, anglaises, italiennes, flamandes et allemandes. A noter que, dans le cas actuel, les variantes des manuscrits ne s'expliquent pas seulement, comme d'ordinaire, par la tradition écrite, mais aussi par la tradition orale. Les anciens Frères connaissaient par cœur le Testament; il avait pour beaucoup d'entre eux la même valeur que la Règle; aux premiers temps, les supérieurs ordonnèrent de brûler ses exemplaires qu'ils purent atteindre à cause de l'autorité que lui accordaient les Spirituels. Puis, très tôt sans doute, ce document fut lu à table comme la Règle; de là des influences de tels textes sur d'autres, diverses traditions, etc. Le groupement des manuscrits en familles permet déjà à l'auteur d'établir le texte critique du Testament; mais il ne tranche pas encore absolument le point de son authenticité. En effet, sauf un seul de ces manuscrits, leur série ne commence qu'en 1330, cent ans environ après la mort du saint. Heureusement, la pièce célèbre et toutes ses parties se trouvent citées comme Testament de saint François dans de nombreuses sources franciscaines allant de la mort du saint à 1330. Un dernier travail termine cette première partie : l'étude des causes qui agirent, surtout dans les premiers temps, sur la forme du testament et provoquèrent beaucoup de variantes, la plupart

d'abord orales. Nommons l'influence d'écrits connus et à peu près de même nature, comme la Règle, le souci de corriger certaines expressions imparfaites ou incorrectes, etc.

La deuxième partie de ce savant travail ne nous retiendra guère. Elle comprend l'analyse du Testament, sa comparaison avec les autres œuvres du saint, l'interprétation de son contenu. Elle en fixe surtout la signification. Voici brièvement sur ce dernier point la pensée de l'auteur. Peu de jours avant sa mort, à la Portioncule, le Poverello dicta cette pièce sur la demande répétée de ses Frères. Bien que n'étant plus revêtu alors d'aucune autorité dans l'ordre, il éprouvait vivement le sentiment de sa responsabilité. Contre certaines déviations de ses vues parmi ses confrères, il entend affirmer solennellement l'idéal qui le conduisit. Il nous semble donc que l'explication du P. Esser se rapproche beaucoup de celle de Sabatier. E. de Moreau, S. I.

Coll. *Orientalia Christiana Analecta.* Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 24 × 16 cm.

130. G. Hofmann, S. I. — *Vescovadi cattolici della Grecia,* V : *Thera (Santorino).* 1941, 146 p. Prix : 35 lires.

132. I. Hausherr, S. I. — *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien.* 1944, 210 p.

1. Le P. Hofmann a déjà publié dans la collection des *Orientalia christiana analecta* plusieurs monographies détaillées sur les évêchés catholiques de Grèce (Chios, Tinos, Syros, Naxos). Celle d'aujourd'hui a pour objet l'évêché latin de Théra (Santorin). La méthode reste invariable : publication de documents puisés surtout aux Archives, soit de l'évêché de Santorin lui-même, soit de Rome où les relations des Visitations apostoliques fournissent des sources excellentes et détaillées. Le tout est précédé d'une notice historique et statistique, qui permet de refaire l'histoire de la circonscription ecclésiastique depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours.

On peut remonter l'histoire de l'évêché de Santorin, suffragant de la métropole de Rhodes, jusqu'au VII[e] siècle, mais il faut attendre le XVII[e] pour posséder sur la situation religieuse de cette minuscule éparchie (jusqu'au XIX[e] siècle la population catholique y a varié de 500 environ à 900 âmes, soit le dixième de la population totale de l'île) une documentation vraiment satisfaisante. Les sources depuis le XVII[e] siècle sont relativement riches de détails et de statistiques, sur la population chrétienne, les églises, les ressources épiscopales, les institutions religieuses, l'état du clergé. Ainsi on n'apprend pas sans quelque surprise l'existence d'un clergé extraordinairement nombreux par rapport à la population catholique, puisqu'il comptait en 1700 28 prêtres pour environ 550 adultes.

2. Conspectus général sur la doctrine ascétique et en partie mystique de la componction et des larmes, d'après les principaux auteurs de l'Orient chrétien (surtout grecs et syriaques), depuis les origines (Clément, Origène) jusqu'aux maîtres du moyen âge et même des temps modernes. Il ne faut pas attendre de cet examen historique, mené avec la rigueur qui caractérise le R. P. Hausherr, des révélations sensationnelles, ou des orientations nouvelles à imprimer à l'ascétisme. C'est une doctrine très traditionnelle qui se dégage de l'analyse des textes : le penthos : vertu forte, bien éloignée de toute mièvrerie, qui n'exclut nullement la mesure non plus, dont la force réside dans l'abnégation complète de soi et qui prépare ainsi l'âme pour les plus hautes ascensions, vertu indispensable et irremplaçable aussi, parce que Dieu ne peut s'unir dans sa sainteté à ce qui est péché, et tout descendant d'Adam porte le poids et les suites du péché originel. Le penthos, et les larmes qui en sont souvent l'accompagnement, ne sont pas l'expression d'un soi-disant « pessimisme chrétien ». La componction n'est pas synonyme de vie triste et malheureuse; pour la comprendre et la légitimer il faut la voir dans sa vraie perspective : la purification de l'âme et du cœur, qui conduit à la possession de plus en plus intime de Dieu. En nous rappelant toutes ces choses, et en nous les montrant conformes à la vieille tradition chrétienne,

le P. Hausherr n'a pas seulement fait œuvre d'historien des doctrines, mais aussi de maître en spiritualité aussi doué de bon jugement que solidement appuyé sur l'enseignement de l'Eglise. Notre siècle n'aime guère la souffrance et la componction. Raison de plus de lui en rappeler le sens et la raison d'être. Ch. Martin, S. I.

*R. Ley. — *Kirchenzucht bei Zwingli.* Coll. Quellen u. Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, tome II. Zurich, Zwingli-Verlag, 1948, 23 × 16 cm., 160 p. Prix : 9 frs suisses.

Sur le sujet de la discipline ecclésiastique Zwingli adopta une attitude variable d'après les circonstances. Il accorda le droit d'excommunier, la déposition comme la nomination des pasteurs tantôt à la communauté, tantôt à l'autorité séculière. Cependant, avec le temps, la tendance favorable à cette dernière se développa de plus en plus en lui. Au début il ne considérait pas l'exclusion de la Cène comme un moyen disciplinaire; mais, dès 1525, il l'employa largement dans ce but. Elle devait avoir pour conséquence, d'après lui, l'exclusion de la communauté. M. Ley étudie minutieusement les divers écrits de Zwingli pour y découvrir, de 1523 à 1531, l'évolution de sa pensée. Aussi a-t-on parfois l'impression qu'il n'avance guère dans son exposé et se répète. Il reproche assez souvent à Zwingli d'interpréter trop largement certains textes de l'Ecriture pour étayer ses points de vue. A un catholique l'exégèse fournie ici de certains textes célèbres, tant par Zwingli que par M. Ley, paraît naturellement contestable. E. de Moreau, S. I.

*A. Rich. — *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis.* Coll. Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, tome VI. Zurich, Zwingli-Verlag, 1949, 22 × 16 cm., 180 p. Prix : 9,80 frs suisses.

Cet ouvrage consciencieux s'applique à démontrer deux faits. En premier lieu l'influence d'Erasme sur Zwingli à partir de 1515. Alors que le futur réformateur suisse ne se préoccupait que de questions politiques, sociales et morales et qu'il combattait notamment la participation de ses compatriotes aux guerres européennes comme mercenaires, la lecture des œuvres d'Erasme, surtout de l'*Enchiridion militis christiani,* lui fit adopter l'idée christocentrique, la « philosophia Christi », la renaissance du christianisme par l'Evangile que prônait Erasme. A partir de 1520, au contraire, on le voit s'éloigner peu à peu de ces conceptions. Il n'attend plus que de Dieu la victoire du bien sur le mal. La renaissance du christianisme ne peut s'opérer par l'homme. Il donne à Dieu dès lors une place beaucoup plus importante qu'Erasme, place incompatible avec le libre arbitre humain.

La seconde thèse de M. Rich s'oppose nettement à l'opinion courante. Car en dépit des affirmations répétées de Zwingli en sens contraire, les savants admettent généralement que sa doctrine dépend de celle de Luther. Non, répond l'auteur que nous résumons, Zwingli a pu admirer l'action et l'audace du réformateur allemand, il a pu trouver dans ses écrits une aide précieuse, une confirmation de ses points de vue, mais il n'a pas emprunté à Luther ses principales doctrines. Il faut s'attendre à ce que certains arguments de M. Rich et peut-être sa thèse elle-même rencontrent de l'opposition.

E. de Moreau, S. I.

*A Lecerf. — *Études calvinistes.* Coll. L'Actualité protestante, Série théologique. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1949, 24 × 17 cm., 152 p. Prix : 6 frs suisses.

Ce livre a pour but de réunir diverses petites études d'Auguste Lecerf, imprimées jadis dans des publications dont plusieurs sont aujourd'hui introuvables. Auguste Lecerf fut à coup sûr le principal artisan de la renaissance

calviniste en France et l'un des meilleurs connaisseurs de l'esprit du théologien réformé. A ce titre les articles que l'on nous présente ici peuvent, malgré leur valeur inégale et leur brièveté un peu sommaire, servir de première introduction à la pensée de Jean Calvin. J. Gonsette, S. I.

R. PINTARD. — *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle.* 2 vol., Paris, Boivin, 1943, 25 × 16 cm., XII-576 et 577-768 p. Prix : 200 frs les 2 vols.

Au ch. I, 4 de *la doctrine curieuse des beaux esprits de notre temps* du fougueux Père François Garasse, nous lisons « Il s'en suit de là que la doctrine des bons esprits ne doit pas être divulguée indifféremment en tous lieux... qu'il y a des lieux destinez à cet office comme sont les cabarets d'honneur où l'on est receu à deux pistoles pour teste, les académies... et quelques maisons particulières reconnues et fréquentées seulement par les bons esprits ». C'est une de ces académies, avec ses membres qui s'y rencontrent, se dispersent, se retrouvent à l'étranger et y reviennent enfin, que M. Pintard a choisie comme sujet de son étude; c'est tout le libertinage érudit qu'il fait défiler sous nos yeux, dans sa naissance, son évolution et son déclin. Le livre est un grand ouvrage, qui se place dignement entre les œuvres de M. Pierre Villey et celle de M. Paul Hazard. Œuvre de grande érudition, qui nous découvre les dessous intellectuels d'un siècle qui nous frappe surtout par sa façade classique et les efforts de la renaissance catholique. Dans une première partie « Le climat savant », en une riche synthèse, il nous fait connaître « l'envers du siècle des saints » avec son désarroi moral et intellectuel, la genèse de ce libertinage érudit qui reprend et poursuit les traditions de la renaissance et, comme l'auteur le souligne dans sa conclusion, transmettra l'esprit d'irréligion au siècle des philosophes, où il s'étalera sans avoir à se dissimuler sous des dehors plus ou moins conformistes. La 2^e partie a pour titre : « Les groupes et les hommes ». Singulière et suggestive galerie que celle de ces esprits fins et lettrés, qui se plaisent aux grossièretés impies, que ces athées qui vivent même dans l'entourage de la cour pontificale et dont l'un d'entre eux risque de se voir promu à un évêché. L'œuvre de M. Pintard jette une lumière crue sur tous ces dessous et ces compromissions parfois odieuses. Les notes et les tables des matières sont rejetées dans un volume spécial, mesure peut-être inévitable, mais qui gêne un peu le lecteur soucieux de vérifier les faits et les jugements. A. De Bil, S. I.

J. SCHMIDLIN. — *Histoire des papes de l'époque contemporaine,* t. I, 2^e partie : *Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI (1823-1846),* trad. de L. Marchal. Paris, Vitte, 1940, 25 × 17 cm., XII-428 p.

Ce volume est la traduction de la seconde moitié du premier et massif volume original de feu M. Schmidlin. La traduction de la phrase souvent touffue et embroussaillée de l'auteur allemand ne dut pas toujours être aisée. Aussi eussions-nous voulu une fidélité moins étroite, non pas à l'idée de l'auteur mais à sa phrase. Bien des pages s'en trouvent alourdies, alors qu'une refonte, un sectionnement en eussent rendu la lecture plus facile et le style plus français. A l'encontre d'autres traductions, elle a certainement le mérite de l'exactitude à de rares exceptions près. Le volume embrasse les pontificats de Léon XII, de Pie VIII et de Grégoire XVI. Le premier de ces pontificats est encore une période de restauration après les ruines de la révolution et du premier empire et d'adaptation aux conditions nouvelles qui s'installaient par le monde entier. L'auteur signale en particulier la reprise active de l'apostolat chez les païens. Le pontificat éphémère de Pie VIII n'offre pas matière à de longs développements, bien qu'il coïncide avec une nouvelle crise qui se prépare et se dénoue dans de nombreux pays d'Europe. Grégoire XVI eut à faire face à de nombreux problèmes qui surgirent des crises politiques : c'est l'affaire de l'Avenir et de Lamennais en France, les mariages mixtes en

Allemagne, etc. En un mot partout le trouble et le mouvement. Bien documenté, l'ouvrage de Schmidlin — et cela s'aperçoit aussi dans la traduction — fatigue quelque peu par la monotonie du style embrouillé.

A. De Bil, S. I.

Mgr J. P. Martin. — *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe (1830-1848).* Paris, Beauchesne, 1949, 20 × 15 cm., xxviii-352 p.

Cet ouvrage, tout à fait neuf, a été composé d'après les archives secrètes vaticanes (Archives de la Secrétairerie d'Etat; Fonds de la Nonciature de Paris; Archives de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires; *Fondo Consistoriale*; 3 volumes manuscrits de Mémoires du cardinal Luigi Lambruschini), les Archives de l'Ambassade de France près le Saint-Siège et les Archives du Ministère des Affaires étrangères à Paris. Il est divisé en trois parties d'après les trois représentations diplomatiques de la cour de Rome à Paris : la fin de la nonciature de Lambruschini (1830-1831); Garibaldi chargé d'affaires et internonce (1831-1843); la nonciature de Fornari jusqu'à la chute de Louis-Philippe.

Lambruschini se trouva en juillet 1830 en présence d'un nouveau gouvernement, suspect dans son origine et dans ses intentions envers l'Eglise. Avec ce nonce pessimiste, formé à l'antique, le gouvernement de Louis-Philippe n'entretint jamais de relations empreintes d'une franche cordialité. Il demanda même son rappel pour « incompréhension de l'esprit de 1830 ». Lambruschini mérite d'ailleurs d'être excusé, car il fut témoin des multiples manifestations antireligieuses qui se déroulèrent après la Révolution de 1830. On en admirera d'autant plus la perspicacité de Pie VIII. Malgré l'avis de ses cardinaux, ce pape reconnut, dès le 25 septembre 1830, le nouveau royaume et adressa une lettre à Louis-Philippe « carissimo Filio nostro... Francorum Regi christianissimo ».

Sous le chargé d'affaires, Mgr Garibaldi, le calme revint peu à peu. Les années qu'il passa en France furent marquées par une période de collaboration entre les deux pouvoirs, dans une parfaite intelligence et estime réciproques. Cet ecclésiastique sut distinguer avec finesse les bonnes intentions foncières de Louis-Philippe vis-à-vis de l'Eglise, et les actes de son gouvernement, souvent en désaccord avec celles-ci. Sans doute ne parvint-il pas à réconcilier avec le souverain l'archevêque de Paris, Quélen, qui, malgré tous ses efforts et toutes les exhortations du Saint-Siège, s'obstinait par exemple à ne pas rendre visite au roi à la nouvelle année et à la Saint-Philippe. Mais, grâce à Garibaldi et à l'influence de quelques prélats français et même de quelques laïques, comme Montalembert, sur les 60 évêques nommés par Louis-Philippe pendant les années 1831-1843, l'immense majorité furent bons, plusieurs excellents. Garibaldi s'employa activement et avec succès au maintien des trente évêchés créés sous la Restauration. Il eût voulu voir précéder l'érection de l'évêché d'Alger (1838) de l'envoi de Lazaristes en Algérie; il n'y réussit pas : Louis-Philippe entendait avoir sans tarder dans cette ville un évêque qu'il pût nommer; mais l'administration du premier titulaire de ce siège, Mgr Dupuch, prouva bien que l'érection d'un évêché en Afrique du Nord avait été prématurée.

Mgr Fornari s'entendit aussi avec le roi. Les évêques beaucoup moins, car il s'employa surtout à lutter contre leur gallicanisme. Mais là, comme dans la triste affaire de la dispersion des jésuites, il devait bien exécuter les instructions de Grégoire XVI qui lui déplaisaient certainement, ainsi qu'à la plupart des évêques et des catholiques de France. Mgr Affre ne sort pas grandi de ces pages.

E. de Moreau, S. I.

N. Berdiaeff. — *Le sens de l'histoire.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1948, 19 × 12 cm., 224 p.

Il s'agit de la traduction d'un volume rédigé d'après une série de conférences faites à Moscou en 1919-1920; deux conférences plus récentes sont reproduites en appendice. L'auteur essaie de dégager une métaphysique de l'histoire, et immédiatement il se place sur le véritable terrain, celui des relations de l'homme avec Dieu. Ces relations prennent un caractère tragique en raison de la liberté humaine : la liberté du mal, dit l'auteur, est à la base de l'histoire. C'est le péché qui a provoqué la constitution de l'univers temporel, de notre existence terrestre. Dieu est entré dans l'histoire terrestre par le judaïsme, puis par le christianisme. Le royaume de Dieu n'a cependant pu être réalisé jusqu'à présent par le christianisme; cet échec a provoqué le mouvement d'humanisme des temps modernes, avec le mythe du progrès. Mais ce mouvement lui-même a abouti à un échec beaucoup plus radical : le développement humaniste a prétendu se faire par les seules forces humaines en se désintéressant de Dieu, et le mythe du progrès a fait croire à un âge idéal auquel parviendrait l'humanité. En fait il y a eu gaspillage des forces humaines, et l'âge idéal, auquel on voudrait nous faire espérer, est tout à fait caduc, car il ne profiterait qu'à la dernière génération humaine, et ne serait d'aucune utilité pour les générations antérieures, dont il ne rétribuerait pas le sacrifice. S'il y a un salut, il doit profiter à l'ensemble de l'humanité. Ce salut, seul le christianisme le conférera à tous, aux derniers temps. Le Royaume de Dieu, qui ne s'identifie pas avec l'Eglise, est de nature eschatologique.

Cette analyse profonde du sens de l'histoire nous paraît en défaut sur deux points essentiels. D'abord, elle rejette en dehors de l'histoire la chute originelle. Ensuite, elle a tendance à placer en dehors de l'histoire, dans l'eschatologie, la réalisation du salut. La théologie catholique, quoiqu'en dise l'auteur, a raison d'identifier l'Eglise avec le royaume de Dieu et de voir dans l'Incarnation une réalisation du messianisme. La réalisation présente n'empêche pas l'Eglise d'être toute tendue vers l'avenir supraterrestre; elle vit dans l'histoire en étant tournée vers son achèvement eschatologique. Berdiaeff repousse cette réalisation historique du messianisme et voit d'un œil fort pessimiste l'évolution de l'humanité : un tissu d'échecs, parce qu'il renonce à y voir le progrès continu et triomphant, bien que voilé, du royaume de Dieu. A vrai dire sa pensée manifeste un certain flottement, car il déclare ailleurs que le royaume de Dieu doit se réaliser aussi sur terre pour s'opposer à ses ennemis. Cette orientation serait plus conforme à l'importance que l'auteur attache à la personnalité humaine et à la liberté, ainsi qu'à la valeur qu'il accorde à l'histoire. Son volume a le mérite de provoquer la réflexion sur les problèmes les plus capitaux de l'histoire de l'humanité.

J. Galot, S. I.

ARCHEOLOGIE ET ART CHRETIEN

Atti del IV Congresso internazionale di archeologia cristiana. Vol. I-II. Coll. Studi di antichità cristiana, nos XVI, XIX. Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1940, 1948, 27 × 19 cm., VIII-448, VIII-372 p.

Au quatrième congrès international d'archéologie tenu à Rome du 16 au 22 octobre 1938 furent présentées 29 communications. Nous ne pouvons naturellement les résumer toutes ici. Ce compte rendu voudrait au moins attirer l'attention du lecteur sur la richesse de ces deux volumes, publiés en 1940 et en 1948. Un premier but du congrès était d'étudier les basiliques, du IVe au VIe siècles. Treize des travaux s'appliquent à cet objet. Dans une conférence d'introduction, Mgr G. P. Kirsch parla des édifices chrétiens antérieurs à Constantin. Certaines communautés, dès le IIIe siècle au moins, achetaient des maisons dont une salle servait de lieu de culte. L'exemple le plus typique est celui de Doura Europos (232-233). A côté de ces *domus ecclesiae*, où résidait le personnel ecclésiastique, il exista cependant dès lors des églises plus grandes, comme celle construite par saint Grégoire le Thaumaturge à

Néo-Césarée vers la fin du III[e] siècle. Cette conclusion se trouve confirmée par les fouilles faites sous quelques basiliques, par exemple à Parenzo et à Salone.

MM. L. Leschi et G. Lapeyre s'occupèrent des basiliques chrétiennes respectivement en Algérie et en Tunisie. Le premier exposa les résultats des fouilles les plus récentes dans des endroits situés en dehors des grands centres (Henchir-el-Ateuch, Ksar-el-Kelb, Djamila, Henchir-el-Begueur, etc.). Il étudia la forme architectonique de ces églises et leur décoration, très abondante puisqu'on ne laissait presque aucune surface de pierre sans l'orner. Le second savant, après avoir reproduit la célèbre mosaïque de Tabarka, décrivit les basiliques de Tunisie : à une ou deux absides, puis à trois, à plan tréflé (par exemple celle de Damous-el-Karita à Carthage), ou non tréflé. On connaît même quelques églises ayant possédé plus de trois absides. M. Lapeyre s'attache ensuite aux annexes des basiliques (chapelles; baptistères à croix grecque, hexagonaux, à rosaces et carrés); enfin les dernières pages de sa communication traitent de la décoration : peinture, sculpture (les plus célèbres débris sont les deux plaques en bas-relief découvertes par le P. Delattre près d'une des portes latérales de la basilique de Damous-el-Karita), mosaïques de pavement ou tombales. Le conférencier conclut, comme l'avait fait jadis Gsell, que l'art monumental chrétien d'Afrique ne paraît pas dépendre directement du monde latin mais présente au contraire de nombreuses ressemblances avec l'architecture des pays orientaux et surtout de la Syrie.

Au professeur P. Romanelli nous devons un exposé remarquable sur la Tripolitaine et la Cyrénaïque. Dans la première de ces régions, le centre archéologique le plus important est Sabralha, avec ses quatre églises (à noter la magnifique mosaïque de la basilique justinienne); le second, Leptis Magna. En Cyrénaïque on ne signale que deux édifices considérables : Apollonia et Tolemaïde.

Nous ne pouvons nous arrêter aux communications de Cl. Monneret de Villard sur 25 basiliques de l'Egypte; du prof. J. W. Crowfoot sur le peu qui nous reste de celles de Palestine (notamment à Jerash où l'auteur trouve trois types différents); du prof. J. Lassus sur l'adoption en Syrie de la forme basilicale pour les églises chrétiennes; de G. A. Soteriou sur la Grèce (les basiliques restent plus fidèles aux anciens modèles de l'ancienne Grèce que dans d'autres pays, pour la forme générale, le développement du chœur et l'ornementation); de D. Ciurea sur la Roumanie (basiliques chrétiennes découvertes surtout dans la Dobrudja). E. Dyggve présenta deux études dont la seconde surtout nous a intéressé. Il y est question de la *basilica discorperta* ou basilique ouverte, telle qu'il en a existé à Salone au cimetière de Marusinae (voir sa reconstitution t. I, p. 424). On peut la rattacher à une tradition car Pierre Diacre, citant un auteur anonyme du VII[e] ou peut-être même du IV[e] siècle, mentionne une « ecclesia sine tecto », l'église d'Abraham à Hébron.

Le second volume du Congrès groupe d'abord les communications sur les édifices sacrés anciens à coupole : ceux de l'Orient dont S. Guyer énumère les diverses formes, les unes antérieures à l'architecture chrétienne (par exemple les rotondes ou octogones), les autres nouvelles (par exemple les édifices centraux à plusieurs nefs); ensuite ceux de l'Occident, par G. De Angelis d'Ossat. Ce sont surtout des mausolées et des baptistères.

Une nouvelle division du deuxième volume comprend les travaux consacrés à des édifices particuliers : la basilique de Saint-Laurent à Milan et les basiliques de Cimitile, par G. Ghierici; la basilique de Szombathely en Hongrie, par S. Paulovics; la basilique de la Nativité à Bethléem par le P. Vincent (construite sous Constantin, elle avait un sanctuaire octogonal, sous lequel se trouvait la grotte où naquit le Sauveur; après un incendie, Justinien la fit reconstruire; l'architecte supprima l'octogone, inséra un transept, construisit un sanctuaire en plan tréflé, qui bientôt fit place à une abside semicirculaire raccordée par des redents à deux absides également circulaires terminant le transept; enfin adjonction d'une travée et d'un narthex); le monastère de Nebo en Palestine, par le P. Bagatti, O.F.M. (des fouilles récentes firent découvrir sur le Mont Nebo un vaste monastère qui,

commencé par de petites cellules, se développa peu à peu du IV^e^ au VII^e^ siècle).

Viennent ensuite trois communications réservées à la décoration des églises de l'antiquité : d'abord de celles de Rome, par L. De Bruyne (les sujets les plus anciens sont, pour les basiliques, le Christ docteur au milieu des Douze, et pour les baptistères, la *Traditio Legis*) ; puis de celles d'autres localités italiennes, par C. Cecchelli (travail très développé qui envisage tous les genres de décoration : mosaïques, fresques, marbres, stucs, sculpture en pierre paléochrétienne, paléobyzantine, lombardique, etc. et sculpture en bois, métaux ; beaucoup des chefs-d'œuvre mentionnés par exemple pour Aquila, Ravenne, Subiaco, Cividale, Parenzo, Torcello sont naturellement fort connus). Enfin le P. de Jerphanion entretint ses auditeurs de la décoration des églises en Orient (dans les centres urbains il se manifeste, aux débuts, de l'opposition à la décoration animée ; cependant, dès la seconde moitié du IV^e^ siècle, des artistes figurent des scènes de martyres et des scènes bibliques dans des églises reculées d'Asie-Mineure. En Palestine aussi d'assez bonne heure les églises furent décorées de scènes évangéliques. Il reste peu de ces œuvres à cause de l'iconoclasme et des occupations musulmanes).

Un autre sujet encore figurait au programme du Congrès : l'influence des édifices anciens du culte sur les églises du haut moyen âge. M. M. Salmi se cantonne en Italie (avant l'an mille les traditions classiques se conservent plus dans les basiliques que dans le plan central ; dans la vallée du Pô surtout s'affectionnent les proportions graves). Pour la France, M. R. Vieillard expose, d'après les textes et les rares fouilles faites jusqu'ici, nos connaissances sur les édifices du culte réservés aux réunions des fidèles et à la liturgie dominicale (*ecclesiae*) et les églises élevées hors des villes en l'honneur des saints (*basilicae*). En Espagne, d'après M. E. Junyent, une des principales caractéristiques est l'arc en fer à cheval. Antérieur sans doute à l'entrée en scène du christianisme, on le retrouve notamment dans les églises visigothiques. Celles-ci furent très nombreuses (4 par exemple à Mérida) mais il en reste peu de chose. Les églises mozarabes les plus riches sont celles des Asturies. M. J. Cibulka déduit d'une étude sur les anciennes églises à coupole de Rome, de Ravenne, de Constantinople, d'Ephèse, de Nicée que celles de l'époque carolingienne (Aix-la-Chapelle, Zara, Wurzbourg, Germiny-des-Prés, Prague, etc.) dépendent étroitement des modèles anciens mais modifient ceux-ci d'après les goûts du temps et créent ainsi un type nouveau.

Deux des communications du Congrès traitent de l'épigraphie chrétienne antique : la première, du P. Ferrua, expose les progrès réalisés depuis un demi-siècle dans cette branche. La seconde, de M. Ralegh Radfort, nous paraît fort originale. Elle étudie en effet les trop rares inscriptions celtiques chrétiennes, d'abord de l'époque romaine, puis de l'époque de la conversion du pays (V^e^ et VI^e^ siècles). Ces dernières se trouvent sur des pierres fort rudes et informes et dénotent aussi une dégénérescence épigraphique. Mais elles sont précieuses pour l'histoire des origines celtiques.

Une innovation du IV^e^ congrès d'archéologie fut d'introduire à son programme la papyrologie. M. A. Calderini s'appuyant sur les travaux de deux religieuses, ses élèves, l'un consacré aux monastères de l'Egypte romaine et byzantine, l'autre aux églises de ce même pays aux mêmes époques, montra le parti que l'archéologie pouvait tirer des papyrus. Ils contiennent notamment des détails sur la vie et les occupations des moines, leurs propriétés, leurs édifices et même deux inventaires du mobilier d'une église du V^e^ ou VI^e^ siècle.

E. de Moreau, S. I.

L. H. Grondijs. — *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, 2^e^ édit. Coll. Bibliotheca byzantina Bruxellensis, t. I, Utrecht, Kenninck en Zoon, 1945, 25 × 17 cm., 232 p. et XXV planches.

Du V^e^ au début du IX^e^ siècle les artistes représentèrent presque toujours et dans toute l'Europe le Christ *vivant* sur la croix. En effet la pensée chré-

tienne se portait surtout sur la divinité de Jésus et la croyance générale était qu'il ne pouvait mourir que par la séparation de l'âme d'avec le corps et de la nature divine d'avec le corps. Le figurer mort eût donc équivalu à ne montrer que sa « défroque humaine ». Cependant les concepts se modifièrent peu à peu. Ainsi on ne prétendit plus comme jadis que la mort du Christ équivalait à la séparation de la nature divine et du corps. Certains auteurs cependant affirmèrent encore que quand Jésus eut exhalé le dernier soupir, le Saint-Esprit resta vivant dans son corps. La première image où apparaisse le Christ mort est une mosaïque de Saint-Luc en Phocide datant du XI[e] siècle. Sur sa sainte face n'apparaît aucune trace de souffrances. Il faudra attendre le XIII[e] siècle pour que la douleur se manifeste sur le visage du divin crucifié. M. Grondijs recourt pour prouver sa thèse à d'innombrables textes de saints Pères, d'écrivains ecclésiastiques et de scolastiques. On reste stupéfait devant une telle érudition. Il fait aussi défiler devant nos yeux les principaux modèles iconographiques se rapportant à son sujet.

E. de Moreau, S. I.

C. M. Henze, C.ss.R. — *Lukas der Muttergottesmaler.* Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients. Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1948, 21 × 13 cm., 112 p. Prix : 50 frs.

Avec raison l'auteur intitule son étude « ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients ». En examinant la tradition, qui attribue au pinceau de S. Luc la célèbre Hodegetria de Byzance, il parvient à la poursuivre dans les textes littéraires jusqu'au sixième siècle, et à conclure à la probabilité historique de la présence de l'image à Byzance dès le milieu du cinquième. L'unanimité de la tradition postérieure ne permet pas de résoudre le problème. Puisque l'image elle-même a disparu, il nous semble impossible de lui attribuer une date quelconque : seule la critique interne des caractères de style et de technique aurait pu nous aider à élucider la question. A. D.

J. de Saint-Martial. — *Trésors de Rome témoins de foi.* Coll. Radio-chrétienté. Tournai, Casterman, 1948, 19 × 13 cm., 148 p. Prix : 45 frs.

Ces quelques causeries faites à la Radio du Vatican dénotent un profond connaisseur de la Rome chrétienne et apprennent à aimer celle-ci. L'auteur nous promène à travers les siècles depuis le temps des catacombes, jusqu'à notre époque. Nous avons été fort frappé par l'imposant défilé des madones de la Ville Eternelle, dans les styles les plus divers. M. de Saint-Martial affectionne spécialement et avec raison les églises de Saint-Paul-hors-les-Murs, de Sainte-Marie Majeure et de Saint-Jean à la Porte latine. Notons aussi son insistance sur le souvenir de l'apôtre Pierre, si sensible dans la cité des papes.

E. de Moreau, S. I.

G. Kaftal. — *St. Catherine in Tuscan Painting.* — Oxford, Blackfriars, 1949, 23 × 15 cm., 134 p. Prix : 10 sh. 6 d.

Ce livre nous offre en illustrations la vie de sainte Catherine de Sienne. Les unes représentent la sainte. Les autres racontent des scènes de sa vie. Naturellement presque toutes les peintures sont dues à des Siennois. Le texte, très sobre, se borne à identifier les tableaux, à les expliquer et à fournir au lecteur, quand il y a lieu, une bibliographie. Les gravures sont rangées dans l'ordre chronologique, ce qui permet de se rendre compte de l'évolution de l'iconographie de sainte Catherine. E. de Moreau, S. I.

P. Doncœur. — *Le Christ dans l'art français.* T. II. Coll. Ars et historia. Paris, Plon, 1948, 24 × 18 cm., 200 p. Prix : 1800 frs franç.

Le premier volume de cet ouvrage a paru en 1939 et son compte rendu peut se lire en l'année 1940 de la Nouvelle Revue théologique, p. 601. Dans celui-ci le P. Doncœur nous promène moins à travers les siècles et les quelque deux cents illustrations qu'il emprunte à la miniature, à la peinture et à la sculpture ne remontent guère plus haut que le XII[e] siècle. Déjà dans le tome précédent nous avait été présenté « l'homme de douleurs ». Cette deuxième partie se continue ici dans presque tout le volume. Mais l'auteur y fait rentrer les représentations du Christ glorieux, de l'Ascension et du « Voici que je suis avec vous ». La troisième et dernière partie porte pour titre : « Le Christ dans l'Apocalypse » c'est-à-dire « introduit dans la gloire par sa mère », « dans sa majesté » et « au dernier jour ». Les tympans des églises de France figurent naturellement à leur place dans le dernier chapitre. Comme nous l'avons dit jadis, la valeur de cet ouvrage tient surtout aux appréciations nuancées de l'auteur. S'il admire surtout les œuvres classiques, s'il semble parfois rebuté par le pathétique violent d'un Georges Desvallières, il apprécie avec justice la recherche de la réalité dans les œuvres contemporaines, par exemple chez Maurice Denis.

E. de Moreau, S. I.

C. Constantini. — *L'art chrétien dans les missions.* Manuel d'art pour les missionnaires. Coll. Œuvre pontificale de la propagation de la foi. Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 25 × 17 cm., 440 p. Prix : 135 frs.

M. le Chanoine E. Leclef nous offre une traduction nuancée de l'œuvre de S. E. Mgr Celso Constantini : « l'Arte cristiana nelle Missioni ». Deux parties dans ce volume : les principes d'un art chrétien indigène et les premières expériences réalisées dans l'univers catholique. Cette traduction vient à son heure pour l'Exposition d'Art chrétien indigène qui se tiendra à Rome pendant l'année Sainte. On admire la somme des documents rassemblés de partout et les très beaux clichés qui ornent ces pages. Pourtant la vie toujours croissante de l'Eglise Missionnaire a déjà dépassé le stade retracé par ces pages. Anx Indes, par exemple, Ange Da Fonseca, le seul représenté dans le volume, est largement dépassé par Angela Trinidade; au Congo belge, la redécouverte d'une perspective proprement indigène par le P. Van den Houdt et les réussites admirables du sculpteur indigène de Kahemba sont supérieures à tout ce qui s'est fait jusqu'à présent. Souhaitons qu'une troisième partie vienne bientôt s'ajouter à ce précieux volume, qui nous mette devant les yeux les dernières réalisations en art religieux indigène dont bénéficiera l'Exposition de L'Année Sainte.

L. Verwilghen, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA RÉDACTION

Méditation et prédication

J. Biard. — *Les sept transfixions de Notre-Dame.* D'après l'Epée et le Miroir de P. Claudel. Tournai, Casterman, 1948, 19 × 13 cm., 154 p. Prix : 45 frs. (Méditations d'un théologien-poète, commentant, en le citant largement, le poète de « L'épée et le miroir »).

M. Bessodes. — *Les deux Amies : Notre-Dame et la France.* Vaison-La-Romaine, Edit. de La Bonne Presse du Midi, 1949, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 200 frs franç. (Ce tome XIII de la Collection Historique comprend la deuxième et dernière partie de la liste par diocèses de tous les pèlerinages de France dédiés à Notre-Dame. La plupart avec une notice).

Castelbranco, C.S.Sp. — *Het ongehoorde Wonder van Fatima.* Anvers, 't Groeit, 1947, 19 × 14 cm., 180 p. Prix : broché : 50 frs., relié : 65 frs. (Traduction d'un ouvrage, paru d'abord en français, et qui n'a d'autre prétention que de raconter simplement ce qui s'est passé depuis 30 ans à la Cova de Iria).

P. CONSTANTINUS, O.F.M.Cap. — *Speculum Christus.* Een verzameling van 45 Conferenties gehouden voor Priesters. T. II et T. III. Maaseik, Romen en Zonen, 1948, 20 × 13 cm., 454 et 586 p. Prix : broché : 106 et 140 frs ; relié : 125 et 160 frs. (Avec ces deux volumes le R. P. Constantinus termine l'édition de ses conférences sacerdotales. Le contenu en reste riche, varié, digne d'un homme vraiment averti des questions d'apostolat et de pastorale moderne. On y reconnaît une érudition sérieuse, une lecture abondante et curieuse de vérité, et surtout une expérience profonde de l'âme sacerdotale, puisée dans de nombreuses récollections et retraites prêchées en Hollande).

Ch. DE KEYSER, S.S.S. — *Quelques femmes de l'Evangile.* Douze entretiens. Bruxelles, Librairie Eucharistique, 1949, 18 × 14 cm., 96 p. (Entretiens homilétiques sur quelques femmes de l'Evangile : sainte Elisabeth ; Anne, la prophétesse ; la Samaritaine ; la Veuve de Naïm ; la Chananéenne ; la Vierge Marie).

J. ENGEL. — *Gaudeamus omnes in Domino.* Sermons pour les fêtes de l'année. Coll. La Prédication Nouvelle. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1948, 19 × 12 cm., 242 p. Prix : 60 frs belges.

J. ENGEL. — *Insta opportune.* Sermons pour les dimanches de l'année. Coll. La Prédication Nouvelle. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1948, 19 × 12 cm., 320 p. Prix : 63 frs belges. (Les prêtres que leurs occupations empêchent de consacrer au renouvellement de leur prédication le temps qu'il faudrait, trouveront dans ces deux recueils de Jean Engel une abondante source d'inspiration pour leurs homélies des dimanches et des fêtes de l'année : une doctrine solide, une présentation claire et adaptée, des exemples concrets).

O. ENGLEBERT. — *Les saints de janvier, de février, de mars.* 3 vols. Coll. Pages catholiques. Paris, A. Michel, 1949, 18 × 11 cm., 62, 54 et 62 p. Prix : 50 frs franç. par vol.

O. ENGLEBERT. — *Les saints d'avril, de mai, de juin.* Coll. Pages catholiques. 3 volumes. Paris, A. Michel, 1949, 18 × 12 cm., 62 p. chacun. Prix : 50 frs franç. par volume.

N. KEVIN. — *No applause in Church.* Dublin, Clonmore & Reynolds, 1947, 19 × 13 cm., 136 p. Prix : 6 sh. (Originalité dans les sujets, précision dans l'analyse, nouveauté dans l'art de présenter la vérité : ces qualités donnent aux vingt-deux sermons qu'on nous livre un caractère inattendu, tenant constamment l'attention en éveil et joignant incessamment l'insinuation à la méditation).

P. LETURIA, S. J. — *Libros de horas, anima Christi y Ejercicios espirituales de S. Ignacio.* Extrait de : Archivum Historicum Societatis Iesu, vol. XVII, 1948. Rome, Borgo Santo Spirito 5, 1949, 24 × 17 cm., 50 p.

Mother MARY OF ST. AUSTIN. — *The divine Crucible,* revu et édité par N. RYAN, S. J. Londres, Burns & Oates, s.d. Prix : 12 sh. 6 d.

M. Th. MUCKERMANN. — *Die Jungfrau der Offenbarung.* Lucerne, Caritas-Verlag, 1949, 21 × 15 cm., 84 p. (L'auteur a pu observer de près les événements des Tre Fontane, aux portes de Rome. Bien que des archevêques et évêques se soient agenouillés avec la foule à la fameuse grotte, l'autorité réserve son jugement et n'a accordé l'Imprimatur qu'à de très rares écrits dont celui-ci. Aussi le but de ce livre « écrit dans la prière » n'est-il pas d'épiloguer sur l'authenticité des apparitions. Après avoir relaté les faits, l'auteur commente les différents messages de la « Vergine della Rivelazione ». Ce bienfaisant hommage à la Vierge se distingue par son sérieux, sa piété et sa présentation artistique impeccable).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*